

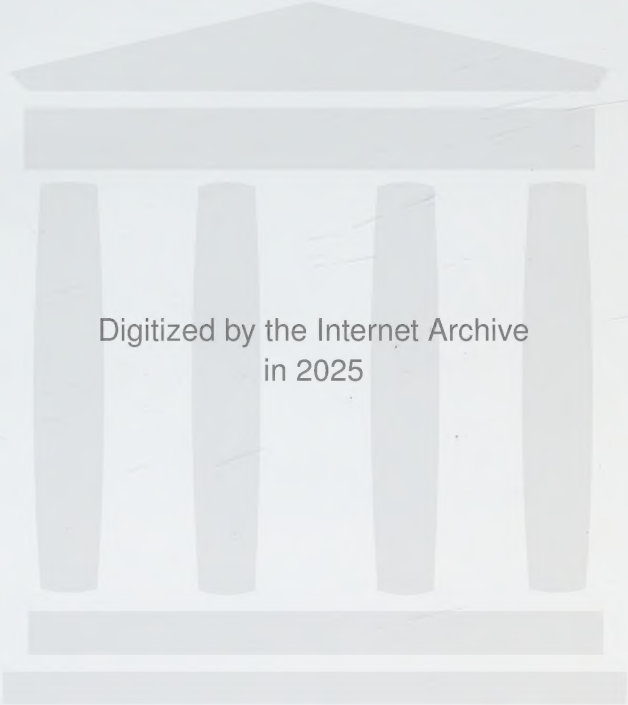


GENERAL THEOLOGICAL  
SEMINARY LIBRARY



Chelsea Square, New York 11, N.Y.





Digitized by the Internet Archive  
in 2025







KRITISCH EXEGETISCHER  
K O M M E N T A R  
über das  
NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,  
Oberconsistorialrath in Hannover.

Dreizehnte Abtheilung,  
den Brief an die Hebräer umfassend.

Bearbeitet

von

**Prof. Dr. Gottlieb Lünemann.**

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n,  
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 6 1.



KRITISCH EXEGETISCHES

# H A N D B U C H

über den

## H e b r ä e r b r i e f

von

Dr. Gottlieb Lünemann,

Professor der Theologie an der Universität zu Göttingen.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n ,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 6 1 .

BRITISH MUSEUM

NEW YORK

2257

1857

13-11-2

BRITISH MUSEUM

74968

BS

2775

18

1861

NEW YORK

LIBRARY

NEW YORK



Der

hochwürdigen theologischen Facultät

zu Göttingen,

seinen verehrten Herren Collegen,

zum Dank

für

die ihm

**an Melanchthon's dreihundertjährigem Gedächtnisstage**

verliehene

**theologische Doctorwürde**

gewidmet

vom

**Verfasser.**

hochwirdigen theologischen Facultät

zu Göttingen,

dem vorerwähnten Herrn Collegien,

zum Dank

ist

an dem

an Michaelis des hiesigen hiesigen Hochscholast

an dem

theologische Vorlesung

an dem

an dem



# Der Brief an die Hebräer.

---

## E i n l e i t u n g.

### §. 1.

#### *Der Verfasser.*

Der Brief an die Hebräer ist das Werk eines Unge-  
nannten. Die Frage, *von wem* derselbe geschrieben wor-  
den, ist schon im Alterthume verschieden beantwortet, und  
auf eine Weise, die allgemeine Zustimmung gefunden hätte,  
noch heute nicht gelös't. Die weiteste Verbreitung und  
dauerndste Geltung hat die Annahme gewonnen, dass sein  
Verfasser *der Apostel Paulus* gewesen sei. Und in der That  
musste diese Annahme am nächsten sich darbieten, da ein  
unverkennbar paulinischer Geist die Schrift durchweht, und  
einzelne Notizen derselben, wie die Erwähnung des Timo-  
theus als eines mit dem Verfasser in näherem Verkehr ste-  
henden Mannes (13, 23.) als Hindeutungen auf Paulus er-  
scheinen konnten. Gleichwohl findet sich nichts, was als  
zwingender Beweis für diese Ansicht sich geltend machen  
liesse, dagegen Vieles, was im augenscheinlichsten Wider-  
spruch mit ihr steht. Denn

1. *die Zeugnisse des christlichen Alterthums für Pau-  
lus als den Briefverfasser sind weder so allgemein noch so  
zuversichtlich, wie man erwarten müsste, wenn der Brief  
von Anfang an als ein Werk des Apostels Paulus überliefert  
worden wäre.* — Nicht ungünstig für Paulus, aber doch

keineswegs entschieden lauten die Urtheile der alten *alexandrinischen* Kirche. *Pantaenus*, Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, der Erste, von dem eine ausdrückliche Namensangabe über den Verfasser uns bekannt geworden ist, sprach allerdings den Brief dem Apostel Paulus zu. Aber zu beachten ist doch, dass schon *er* ein Bedenken, welches gegen die Richtigkeit dieser Annahme sich zu erheben schien, nämlich: dass im Widerspruch mit der Sitte des Paulus der Verfasser nicht selbst in einer vorangestellten Briefadresse sich namhaft gemacht, hinwegzuräumen sich veranlasst sah, sei es nun, dass ihm selbst erst dieses Bedenken aufgestiegen war, oder dass er im Gegensatz gegen Andere, die es aufgeworfen, die Nichtigkeit desselben erweisen wollte. (Vergl. die Notiz des Clemens Alexandrinus über *Pantaenus* bei Eusebius hist. eccl. 6, 14.: *Ἦδη δέ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διὰ τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν διὰ τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστελλεῖν, ἔθνων κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.*) — Auch des *Pantaenus* Schüler *Clemens Alexandrinus* (am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts) führt wiederholt den Brief als ein Werk des Apostels Paulus an (Strom. II. p. 420. IV. p. 514 sq. ed. Sylburg. Colon. 1688. al.). Aber er wagt es doch nicht, denselben in seiner gegenwärtigen Gestalt unmittelbar auf Paulus zurückzuführen. Nicht bloss ist auch ihm dasselbe Bedenken, welches schon sein Lehrer zu beseitigen unternommen hatte, wichtig genug, um auf eine neue, freilich gleich unhaltbare, Weise seine Erledigung zu versuchen, auch der unpaulinische Sprachcharakter des Briefs entgeht nicht seinem Blick; eher auf Lukas als auf Paulus scheint das Gewand des Schreibens ihm hinzuweisen. Daher nimmt er an, dass dem Briefe eine hebräische (aramäische) Urschrift des Paulus zu Grunde liege, unser jetziger Brief aber nur eine für Hellenen bestimmte Uebertragung oder Bearbeitung jener Urschrift durch Lukas sei. (Vergl. Eusebius hist. eccl. 6, 14.: *Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησι, γεγραφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅθεν τὸν αὐτὸν χρόνον εὐρίσκεισθαι κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων μὴ προγεγραφθαι δὲ τὸ Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γάρ, φησὶν, ἐπιστελλῶν πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς*

πάνν οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέστρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θεός.) — Ebenso bringt *Origenes* († 254.) den Hebräerbrief zwar in eine Beziehung zum Apostel Paulus, wie er denn mehrfach Stellen aus demselben als Aussprüche des Paulus citirt (z. B. Exhort. ad marty. 44. In Joh. tom. II. ed. Huet. T. II. p. 56. Ibid. tom. III. p. 64. tom. X. p. 162. al.). Aber nicht bloss weiss er, dass faktisch Leugner der Abfassung des Briefs durch Paulus aufgetreten sind (οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην, Epist. ad African. c. 9. Vergl. auch in Matth. 23, 27 sq.: Sed pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos, quasi non Pauli), auch er selbst vermag es nicht über sich, den Brief als ein Werk des Paulus im engeren Sinn anzuerkennen. Nur die Gedanken des Briefs legt er dem Paulus bei; Diction und Composition dagegen spricht er ihm ab. Da er übrigens einräumt, dass der Inhalt des Sendschreibens paulinisch sei, so hält er die alte Ueberlieferung, die dasselbe auf Paulus zurückführe, für keine unbegründete; er findet daher auch nichts dagegen zu erinnern, wenn eine Gemeinde den Brief als ein Werk des Paulus ansehe. *Von wem indess in Wirklichkeit derselbe verfasst worden sei*, meint er, *wisse Gott allein*. Die Tradition nenne theils den römischen Bischof Clemens, theils den Lukas als Verfasser. (Vergl. die beiden Fragmente aus den verloren gegangenen Homilieen des Origenes über den Hebräerbrief bei Eusebius hist. eccl. 6, 25.: Ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογῆσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἂν· πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφέσαι εἶναι ἀληθές πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. — — — Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἶποιμ' ἂν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὡς περὶ σχολιογραφίαν τινος τὰ εἰρημένα ἐπὶ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμεῖτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκὴ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας \*) τὴν

\*) Dass ὁ γράψας den wirklichen Verfasser, nicht aber, wie *Olshausen* (De auctore ep. ad Hebr. in s. Opuscul. theol. Berol. 1834. p. 100.), *Stenglein* (Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrhunderte über den Verf. des Br. an die Hebr. Bamb. 1835. p. 35.)

ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπὸ τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπὸ τινων δέ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.) — Erst nach Origenes ward dann innerhalb der alexandrini-schen und überhaupt der ägyptischen Kirche der Brief all-gemein für eine unmittelbare Schrift des Apostels Paulus gehalten. Auf Aussprüche derselben als auf Worte des Pau-lus berufen sich ohne Weiteres die alexandrinischen Bischöfe *Dionysius* um die Mitte des dritten Jahrhunderts (bei Eu-sebius hist. eccl. 6, 41.), *Alexander* um 312. (bei Theodo-ret. h. e. 1, 3. Opp. ed. Schulze. Tom. III. p. 736. und bei Socrat. h. e. 1, 6. ed. Vales. Paris 1686. p. 11.), *Athana-sius* († 373.) in seiner 39sten epistola festalis und anderwärts, der Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule *Didy-mus* († 395.), die ägyptischen Mönche *Macarius* der Aeltere und *Marcus Ascetes* (um 400.) und Andere.

In der alten *syrischen* Kirche stand zwar schon früh der Brief in *kirchlichem Ansehen*. Denn bereits in die dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehörnde *Peschito* ist er aufgenommen. Aber dass er schon damals als ein Werk des *Paulus* gegolten, lässt sich aus dieser Aufnahme nicht folgern. Vielmehr könnte der Umstand, dass der Hebräer-brief seine Stellung in der *Peschito* nicht schon nach den

---

und *Delitzsch* (Ueber Verf. und Leser des Hebräerbr. in Rudel-bach's u. Guericke's Zeitschr. f. die Luth. Theol. 1849 p. 259.) behaupten, den blossen „scriba“ oder „Concipienten“ bezeichne, zeigt schon die Analogie der Schlussworte Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις. Irrig wendet *Delitzsch* (in s. Kom-mentar p. XVII.) hiergegen ein, dass ja Origenes einen Antheil des Apostels einräume, und auch Lukas bei dem Evang. und der Apost.-Gesch. einen nicht erfundenen, sondern einen vorge-fundenen Stoff verarbeite. Denn der Antheil, den Origenes dem Paulus beilegt, ist kein activer sondern ein passiver; dass Pau-lus auf Schreibung des Hebräerbriefs unmittelbar eingewirkt, oder direct an derselben sich betheiligt habe, davon sagt Ori-genes nichts; die Abhängigkeit von Paulus beschränkt sich ihm darauf, dass der Brief von einem *Pauliner* und *im Geist des Paulus* verfasst worden sei. Dadurch aber, dass Lukas in sei-nen beiden Werken einen „vorgefundenen“ Stoff verarbeitet, wird seine Verfasserschaft in Bezug auf dieselben nicht vernich-tet; denn der Begriff der Verfasserschaft wird durch den Modus, wie dieselbe zur Ausführung gelangt, nicht aufgehoben. Ohne-hin würde Origenes, wenn er auf die besondere Entstehungs-weise der Schriften des Lukas hätte hindeuten wollen, nicht ὁ γράψας, sondern ὁ συνταξάμενος oder dem Aehnliches gesetzt haben.

an Gemeinden sondern erst nach den an Privatpersonen gerichteten Sendschreiben des Paulus erhalten hat, als ein Fingerzeig dafür gedeutet werden, dass derselbe nur wegen seines Verwandtschaftscharakters gleichsam anhangsweise den paulinischen Briefen angeschlossen, dem Paulus selbst aber abgesprochen sei. Doch scheint die *spätere* Kirche des nordöstlichen Syriens die Schrift dem Apostel Paulus beigelegt zu haben. Denn obwohl *Jacob*, Bischof von Nisibis (um 325.), Aussagen des Hebräerbriefs nur im Allgemeinen als Aussprüche eines *Apostels* citirt (Galland. Bibl. Patr. V. p. XVI. LXII. al.), und diese unbestimmte Anführungsweise auch bei *Jacob's* Schüler *Ephraem Syrus* († 378.) das Gewöhnliche ist, so scheint doch wenigstens der Letztere die Abfassung durch Paulus nicht bezweifelt zu haben, da er (Opp. Graec. Tom. II. Rom. 1743. fol. p. 203.) die Stellen Röm. 2, 16. Eph. 5, 15. Hebr. 10, 31. durch die gemeinschaftliche Einleitungsformel: *Περὶ ταύτης τῆς ἡμέρας βοᾷ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος* mit einander verknüpft, und dann von weiteren Citaten durch die Worte: *Βοᾷ δὲ καὶ ὁ μακάριος Πίτρος* schroff absondert. — Ebenso ward im *westlichen* (griechischen) Syrien nach der Mitte des dritten Jahrhunderts der Brief wahrscheinlich dem Apostel Paulus zugewiesen, da in dem von der *antiochenischen Synode* (um 264.) an Paulus von Samosata erlassenen Sendschreiben Hebr. 11, 26. und Sentenzen aus den beiden Korintherbriefen als Aussprüche *desselben* Apostels mit einander verbunden werden (vergl. Mansi, collect. conc. T. I. p. 1038.).

Auch sonst in der orientalischen Kirche ward in der Folgezeit die Ansicht, dass Paulus der Verfasser sei, immer allgemeiner. Dennoch verhallten die Zweifel noch keineswegs völlig. So citirt *Eusebius von Caesarea* (in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts) zwar öfter den Hebräerbrief als Werk des Paulus, und rechnet ihn, da er ausdrücklich vierzehn paulinische Briefe annimmt (hist. eccles. 3, 3.), in der Hauptstelle über den neutestamentlichen Kanon (hist. eccles. 3, 25.) ohne Zweifel als einen Bestandtheil der nur im Allgemeinen genannten paulinischen Briefe zu den Homologumena. Aber er hält den Brief doch nur für eine Uebertragung aus einer hebräischen Urschrift des Paulus (hist. eccles. 3, 38.), und weiss von Griechen, die, auf das Verwerfungsurtheil der römischen Kirche gestützt, überhaupt den paulinischen Ursprung des Schreibens in Abrede stellten (hist. eccles. 3, 3.). Ja! an einem andern Ort (hist. eccles. 6, 13.) zählt sogar er selbst den Brief zu den *ἀντιλεγό-*



μεναι γραφαί\*), indem er ihn mit der Weisheit des Salomo, der des Jesus Sirach und den Briefen des Barnabas, des Clemens Romanus und des Judas in eine Reihe stellt! — Direct als Werk des Paulus anerkannt wird dagegen der Brief im 60sten Kanon *des Concils zu Laodicea* nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, von *Titus von Bostra* († c. 371.), von *Basilus Magnus* († 379.) und dessen Bruder *Gregor von Nyssa*, von *Cyrillus*, Bischof von Jerusalem († 386.), von *Gregor von Nazianz* († 389.), in den *Jambi ad Seleucum*, wo indess die Bemerkung eingeschaltet ist: *τινὲς δὲ φασὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον*, von *Epiphanius* († 402.), *Chrysostomus* († 407.), *Theodorus von Mopsuestia* († um 428.) und Andern. Doch polemisirt noch *Theodoret* in seinem Prooemium zum Brief (vergl. auch Epiphanius haer. 69, 37.) gegen arianisch Gesinnte, die den Hebräerbrief als νόθος dem Paulus absprachen.

Während solchergestalt die Zeugnisse *des Morgenlandes* im Allgemeinen zwar günstig für einen paulinischen Ursprung des Briefes lauten, eine *unmittelbare* Abfassung desselben durch Paulus aber grösstentheils erst in der späteren Zeit, dagegen in der früheren meist nur eine *mittelbare* behauptet ward, erkennt *das Abendland* in den ersten Jahrhunderten eine Autorschaft des Paulus überall nicht an. — Ein Gewährsmann dafür aus der *nordafrikanischen Kirche* ist *Tertullian* am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts. Nur ein einziges Mal erwähnt er ausdrücklich des Hebräerbriefs, um die Worte 6, 4—8. aus demselben anzuführen, und es ist hier sichtbar sein Bemühen, die Auctorität der citirten Schrift so hoch wie möglich zu stellen. Aber von einer Abfassung derselben durch den Apostel Paulus weiss er nichts; statt des Paulus nennt er den Barnabas als ihren Verfasser, und zwar nicht in Form einer Conjectur, sondern schlechthin und ohne Weiteres, so dass er offenbar von einer Voraussetzung ausgeht, die in den Kirchen seiner Heimath allgemein verbreitet war. (Vergl. de pudicitia c. 20.: Volo tamen ex redundantia aliqujus etiam *comitis apostolorum* testimonium superducere,

---

\*) Nach *Delitzsch* (Komment. p. XVII f.) freilich soll diese Annahme auf einem Missverständniss der Worte des Eusebius beruhen. Allein des Eusebius Worte sind doch deutlich genug. Sie lauten: *κέρχεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγόμενων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σαλομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιράχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰουδα.*

idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Exstat enim et *Barnabae titulus ad Hebraeos*, a deo satis auctorati viri\*), ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore: „aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem?“ Et utique receptior apud ecclesias *epistola Barnabae* illo apocrypho Pastore moechorum. — — — Hoc qui *ab apostolis didicit et cum apostolis docuit*, nunquam moecho et fornicatori secundam poenitentiam promissam ab apostolis norat.) — Auch in der zunächst folgenden Zeit kann im proconsularischen Africa der Hebräerbrief nicht als eine Schrift des Apostels Paulus gegolten haben. Das beweist *Cyprian*, Bischof von Karthago († 258.), welcher mit alleiniger Ausnahme des kleinen Philemonbriefs aus sämtlichen Sendschreiben des Paulus Citate beibringt, und dennoch nirgends Aussprüche aus dem Hebräerbrief entlehnt, vielmehr wiederholt bemerkt, dass Paulus nur an *sieben Gemeinden* geschrieben habe (vergl. testim. adv. Jud. 1, 20.; de exhortat. martyrii c. 11.).

Wie aber die alte nordafricanische, so wusste auch die alte *römische* Kirche von einer Zugehörigkeit des Hebräerbriefs zu der paulinischen Briefsammlung nichts. Diess ist um so beachtenswerther, da innerhalb der *römischen* Kirche die älteste Spur vom Vorhandensein des Hebräerbriefs angetroffen wird. Eine Reihe charakteristischer Aussagen des letztern ist nämlich in das Sendschreiben des *Clemens Romanus* (gegen Ende des ersten Jahrhunderts) an die Korinther aufgenommen (vergl. besonders Kap. 36. mit Hebr. 6, 4. 1, 3. 4. 5. 7. 13.; Kap. 17. mit Hebr. 11, 37. und überhaupt *Lardner*, the credibility of the Gospel History. Part II. Vol. 1. Lond. 1748. p. 62 ff. *Böhme* p. LXXV sq.). Diese Entlehnungen sind aber nicht als Citate eingeführt, sondern mit der eigenen Rede verschmolzen. Sie beweisen daher nur, dass Clemens den Hebräerbrief gekannt und hochgeschätzt, geben aber darüber, wen er als den Verfasser angesehen, keinen Aufschluss. Dass indess Clemens den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, wird durch die Stellung, welche die alte römische Kirche der Folgezeit zum Hebräerbrief einnahm, im höchsten Grade unwahrscheinlich. In dem von *Muratorius* aufgefundenen, dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehörenden *Fragment über den Kanon der römischen Kirche* wird angegeben, dass Paulus an *sieben Gemeinden* geschrieben habe, worauf dann eine

\*) So ist mit *Oehler* (Tertull. Opp. Tom. I. Lips. 1853. p. 839.) zu lesen st. adeo satis auctoritatis viri.

Aufzählung unserer jetzigen 13 paulinischen Briefe folgt. Ausser ihnen werden dann noch zwei dem Paulus untergeschobene Briefe namhaft gemacht; des Hebräerbriefts aber geschieht nicht einmal eine Erwähnung. Er kann also in der römischen Kirche der damaligen Zeit in keinem kanonischen Ansehen gestanden haben, noch viel weniger für ein Werk des Apostels Paulus gehalten worden sein. — Ebenso erkannte *Cajus*, Presbyter zu Rom am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts im ausdrücklichen Gegensatz gegen die *περὶ τὸ συντάττειν καὶ νὰς γραφὰς προπέτειά τε καὶ τόλμα* nur *dreizehn* Briefe als Werke des Apostels Paulus an, mit Ausschluss des Hebräerbriefts (vergl. Eusebius hist. eccl. 6, 20.). — Auch noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts galt in der römischen Kirche der Hebräerbrief weder als ein Werk des Paulus, noch überhaupt als eine kanonische Schrift. Das ergibt sich daraus, dass *Novatian* in seinen Schriften *de trinitate* und *de cibis Judaicis* (bei Gallandi biblioth. Patr. T. III. p. 287 sqq.), obwohl sie reich sind an biblischen Citaten, und obwohl ihr Gegenstand eine Benutzung des Hebräerbriefts nahe legte, nirgends den letztern auch nur erwähnt; was bei der Geltung desselben als einer kanonischen und von Paulus herrührenden Schrift um so unerklärlicher gewesen wäre, da Novatian für seine strengere Ansicht über die Wiederaufnahme der Gefallenen zur Kirchengemeinschaft keinen Ausspruch der Schrift mit grösserem Schein der Berechtigung hätte geltend machen können, als gerade Hebr. 6, 4—6. — Ebenso bemerkt noch in Bezug auf *sein* Zeitalter (erste Hälfte des vierten Jahrhunderts) *Eusebius* (hist. eccl. 6, 20.) ausdrücklich: *καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τοῖν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν*. — Ueber *Irenaeus* ferner, den Repräsentanten der Kirche des südlichen *Galliens* am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts berichtet Stephanus Gobarus bei Photius bibl. cod. 232. (ed. Hoeschel. Rothomagi 1653. fol. p. 903.), dass derselbe, ebenso wie *Hippolytus*, die Abfassung des Hebräerbriefts durch Paulus geleugnet habe. Im Einklange mit diesem Bericht steht die Thatsache, dass *Irenaeus* in seinem grossen Werke *advers. haereses*, so oft er auch Veranlassung gehabt hätte, und so vielfach er sonst Beweisstellen aus den Briefen des Paulus beibringt, gleichwohl nirgends auf den Hebräerbrief sich beruft. In der verloren gegangenen Schrift *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* hat er nun freilich einer Notiz bei Eusebius (hist. eccl. 5, 26.) zufolge auch aus dem Hebräerbrief (gleichwie aus der Weisheit Salomo's!)

einige Aussprüche angeführt, aber dass Irenaeus den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, sagt auch Eusebius nicht.

Erst seit der Mitte des vierten Jahrhunderts fand die Annahme der Autorschaft des Paulus allmählig Eingang auch im Abendlande, eine Wandlung der Ansichten, die ohne Zweifel dem überwiegenden Einfluss der griechischen Kirche auf die lateinische zuzuschreiben ist. Als Werk des Paulus citiren den Brief *Hilarius*, Bischof von Pictavium († 368.), *Lucifer Calaritanus* († 371.), dessen Zeitgenosse Fabius Marius *Victorinus*, *Philastrus*, Bischof von Brescia († c. 387.), *Ambrosius*, Bisch. von Mailand († 397.), *Rufin* von Aquileja († c. 411.), *Hieronymus* († 420.), *Augustin* († 430.) und Andere. Jene Wandlung der Ansichten tritt besonders deutlich bei den *africanischen Synoden* am Ende des vierten und am Anfang des fünften Jahrhunderts hervor. Im 36sten Kanon der Synode zu *Hippo* (393.), sowie im 47sten Kanon der dritten Synode zu *Karthago* (397.) wird bei Bestimmung der für kanonisch zu haltenden Bücher des Neuen Testaments die Zahl der Briefe des Paulus zuerst überhaupt auf *dreizehn* angegeben, und dann hinzugefügt: von demselben der Brief an die Hebräer („Pauli apostoli epistolae tredecim; ejusdem ad Hebraeos una.“). Diese gesonderte Nennung beweis't, dass man zu dieser Zeit es noch nicht wagte, dem Hebräerbrief einen völlig gleichen Rang mit den dreizehn allgemein anerkannten Sendschreiben des Paulus zuzugestehen. Bald darauf indess, im 29sten Kanon der fünften Karthagischen Synode (419.) heisst es bei ähnlicher Aufzählung: epistolarum Pauli apostoli numero *quatuordecim*. Trotz dieses Umschwungs des Urtheils im Allgemeinen aber verstummten selbst in dieser späten Zeit die Zweifel an der Kanonicität und dem paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs nicht gänzlich. Noch *Philastrus* bemerkt, dass derselbe nur selten bei den Lateinern kirchlich vorgelesen werde (haeres. 89.), und nennt haeres. 88. unter den Büchern, die nach Festsetzung der Apostel und deren Nachfolger allein kirchlich vorgelesen werden sollten, nur *dreizehn* paulinische Briefe. Der Kommentar des *Hilarius* (Ambrosiaster) ferner erstreckt sich zwar über alle dreizehn paulinische Briefe, nicht aber zugleich über den Hebräerbrief, und sogar *Rufin* setzt bei einer Erwähnung des Briefs (Invectiva in Hieronymum 1. Opp. Hieronymi ed. Martianay. T. V. p. 279.) die Worte hinzu: „si quis tamen eam receperit“. Mit ähnlichem Schwanken drückt oftmals auch *Hieronymus* sich aus (z. B. zu Titus 1, 5. Opp. ed. Val-



lars. 2. Tom. VII. P. 1. p. 695.: Si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est. — Ibid. zu 2, 2. p. 714.: Relege ad Hebraeos epistolam Pauli, sive cujuscunque alterius eam esse putas.), und bemerkt ausdrücklich z. B. epist. 125. ad Evagrium (ed. Martianay. T. II. p. 571.): epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum. — Komment. z. Matth. 26, 8. 9. (ed. Vallars. T. VII. P. 1. p. 212.): Paulus in epistola sua, quae scribitur ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent. — Catalog. c. 59. (ed. Martianay. T. IV. p. 117.): sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur, und ähnlich anderwärts. Dessgleichen bemerkt auch *Augustin* (de peccatorum meritis et remissione 1, 27. Opp. ed. Bened. T. X. Antw. 1700. p. 18.), dass der Hebräerbrief nonnullis incerta sei, obgleich er selbst in seinem Urtheil durch die auctoritas ecclesiarum orientalium, bei denen auch diese Schrift in kanonischem Ansehen stehe, sich leiten lasse.

Wie man aber für Paulus als Briefverfasser auf eine entschiedene und einstimmige alte Tradition sich nicht zu stützen vermag, so führen

2. auch die Andeutungen, welche der Brief selbst über die Person und die historische Situation seines Verfassers giebt, nicht auf den Apostel Paulus hin. Völlig entscheidend gegen Paulus ist 2, 3. Denn hier rechnet sich der Verfasser zu denen, die ihre Kunde des Evangeliums nicht unmittelbar vom Herrn selbst, sondern erst durch Vermittlung der nächsten Jünger und Ohrenzeugen empfangen haben. Er beansprucht also keinen mit den zwölf Aposteln ebenbürtigen Rang, sondern stellt sich auf den Standpunkt des Lukas (Luk. 1, 2.). Das ist aber das gerade Gegenheil von der Art, wie *Paulus* sich ausspricht, wenn er, sei es polemisch, sei es ohne Nebenzweck, hervorhebt, wie er zu seiner Kenntniss des Evangeliums gekommen sei; er leugnet ausdrücklich, durch *menschlichen* Unterricht seine Kunde des Evangeliums gewonnen zu haben; sie ist unmittelbar vom Herrn selbst durch Offenbarung ihm mitgetheilt, und darum steht er an apostolischer Dignität den zwölf ursprünglichen Aposteln völlig gleich (Gal. 1, 1. 11. 12. 15. 16. 2, 6. 1. Kor. 9, 1. 11, 23. Eph. 3, 2. 3.). — Hinweisungen auf Paulus hat man freilich in den Notizen 10, 34. 13, 18 f. 23. 24. zu finden geglaubt. Aber durchaus mit Unrecht. Die erste Stelle würde nur dann eine Beziehung auf Paulus begünstigen, wenn die lectio recepta τοῖς δεσμοῖς μου richtig wäre; sie ist aber entschieden



falsch; statt derselben ist τοῖς δεσμοῖς zu lesen. Auch die zweite Stelle gewährt kein Recht, an Paulus zu denken. Denn die Aussage, dass der Verfasser ein *Gefangener* gewesen, kann in derselben gar nicht gefunden werden, da die Schlussworte von 13, 23. deutlich zeigen, dass der Verfasser beim Niederschreiben seines Briefs auf völlig freiem Fusse sich befand. Aus der dritten Stelle ferner ergibt sich allerdings, dass der Verfasser mit Timotheus, dem bekannten Gehülfen des Paulus, befreundet war. Aber als ein auf Paulus selbst deutendes Merkmal würde dieser Thatbestand nur dann betrachtet werden können, wenn Timotheus als eine Person charakterisirt worden wäre, die zum Verfasser im Verhältniss der Unterordnung stand, was nicht der Fall ist. Wie die Worte lauten, passt die Aussage überhaupt für jeden Pauliner als Briefverfasser. Hierzu kommt, dass in der genannten Stelle die Befreiung des Timotheus aus seiner Gefangenschaft gemeldet wird; von der Gefangenschaft selbst mussten also die Leser schon Kunde haben; sie konnte daher weder unbedeutend noch von kurzer Dauer gewesen sein. Von einer Gefangenschaft des Timotheus aber, so lange er des Paulus Gehülfe war, findet sich weder in den Briefen des letztern noch auch in der Apostelgeschichte die geringste Spur\*). Viel wahrscheinlicher ist es daher, dass jene Notiz auf eine Gefangenschaft sich bezieht, in welche Timotheus erst nach dem Tode des Apostels Paulus gerathen war. Die vierte Stelle endlich soll darthun, dass der Brief aus *Rom*, und desshalb wahrscheinlich von Paulus geschrieben sei. Aber von οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας konnte der Verfasser nur grüssen, wenn er *ausserhalb* Italiens sich befand. Wäre er selbst mit jenen grüssenden italischen Christen in Italien bei Abfassung des Briefs gewesen, so hätte er dieselben als οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ (vergl. 1. Petr. 5, 13.) bezeichnen müssen. Höchstens könnte man annehmen, dass der Verfasser οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας als römische Christen aus der *Provinz* in einem Gegensatz zu οἱ ἐν Ῥώμῃ, den Christen der römischen *Hauptstadt* gedacht hätte. Dann würde er allerdings in Rom sich befunden haben. Aber wie wäre es doch erklärlich, dass er dann einen Gruss auch von diesen Christen der Hauptstadt zu bestellen unterlassen hätte? Wogegen, wenn

\*) Dass Ebrard (p. 417 ff.) sehr geneigt ist, aus Phil. 2, 19, 23. eine Gefangenschaft des Timotheus zu Rom zur Zeit, als Paulus dort gefangen gehalten wurde, herauszuconstruiren, verdient nur als Curiosum erwähnt zu werden.

der Verfasser *ausserhalb* Italiens schrieb, die isolirte Grussbestellung von *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* sich einfach daraus erklärt, dass an dem Orte seines zeitweiligen Aufenthalts eine Christengemeinde, von der er ausserdem hätte grüssen können, noch gar nicht existirte.

Gegen Paulus als Verfasser spricht

3. *Stil und Darstellungsweise des Briefs.* Schon *Origenes* (s. oben p. 3.) bemerkt, dass Jeder, der Sprachverschiedenheiten zu beurtheilen verstehe, es zugeben müsse, dass die Schrift *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα* sei, als die Sendschreiben des Paulus, und derselbe Thatbestand ist vor ihm schon dem *Clemens Alexandrinus* (s. oben p. 2.) aufgefallen, wie denn überhaupt hierauf die verbreitete Annahme des Alterthums von einer hebräischen Urschrift des Briefs sich basirt. Aber nicht bloss durch ein reineres Griechisch, dem Hebraismen meist nur in den aus dem Alten Testament entlehnten Citaten sich beigemischt finden, zeichnet der Brief sich aus, er ist auch periodisch abgerundeter und rhetorischer. Während Paulus mit der Sprache ringt, um die zuströmende Gedankenfülle in Worte zu fassen, und grammatische Unregelmässigkeiten, Structurwechsel und Anakoluthieen nichts Seltenes bei ihm sind, verläuft die Rede des Hebräerbriefs überall in glatter Leichtigkeit. Das harmonische Ebenmaass der Satzglieder bleibt auch da, wo Parenthesen von längerem Umfang sich einschalten, ungestört (vergl. 7, 20—22.); ja! Parenthese wird in Parenthese eingenistelt, und dennoch kehrt der Verfasser mit Sicherheit zur begonnenen Structur zurück (vergl. 12, 18—24.). Auf Wohllaut und musikalischen Tonfall (vergl. z. B. 1, 1—4. 7, 1—3.), auf effektvolle Wortstellung (vergl. z. B. 7, 4.) wird überall der grösste Fleiss verwendet, und auch der Gebrauch der Partikeln und Participien verräth durchgängig stilistische Kunst und erlernte Rhetorik. Während dem Apostel Paulus es überall nur um die Sache selbst, die er vorträgt, nie zugleich um eine schöne Form ihrer sprachlichen Einkleidung zu thun ist, und auch die affektvollsten Ergüsse einer natürlichen Beredsamkeit immer nur unmittelbare Erzeugnisse des Augenblicks sind, erstreckt sich im Hebräerbrief das Streben nach Wohlklang und Redeschmuck bis auf die Einzelheiten des Ausdrucks und der Wendungen hin. Wo z. B. ohne Sinnverschiedenheit das einfache schlichte *μισθός* hätte stehen können, dessen Paulus regelmässig sich bedient, wählt der Verfasser des Hebräerbriefs ebenso regelmässig das voller tönende *μισθαποδοσία* (2, 2. 10, 35. 11, 26.), und gebraucht dem

entsprechend ὁρκωμοσία (7, 20. 21. 28.), αἵματεκχυσία (9, 22.) und andere klangvolle Zusammensetzungen. Während ferner z. B. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes von Paulus einfach durch ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος bezeichnet wird (Kol. 3, 1. vergl. auch Röm. 8, 34. Eph. 1, 20.), dienen zum Ausdruck des nämlichen Gedankens im Hebräerbrieff die majestätischen Formeln ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (1, 3.), ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8, 1.), ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν (12, 2.). Was ferner Paulus von Christus prädicirt, indem er ihn einfach als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2. Kor. 4, 4.), oder als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol. 1, 15.), oder als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Phil. 2, 6.) beschreibt, das drückt der Verfasser des Hebräerbrieffs gewählter durch die Charakteristik ὧν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (1, 3.) aus\*). — Wie aber der Verfasser des Hebräerbrieffs durch diese äussere Seite der Diction den Apostel Paulus übertrifft, und unter allen neutestamentlichen Schriftstellern einer classischen Vollendung am nächsten kommt, so dass nur einige Parthieen bei Lukas sich vergleichen lassen, so steht er doch andererseits dem Apostel Paulus bedeutend nach in Bezug auf den inneren Charakter der Darstellungsweise. Es fehlt seiner Argumentation die dialektische Schärfe (vergl. z. B. 12, 25.), seiner Gedankenfolge der strenge feste Zusammenhang (vergl. z. B. 4, 14.), seinem Ausdruck die Präcision und Bestimmtheit (vergl. z. B. 7, 27.), die für den Apostel Paulus charakteristisch sind.

4. Abweichungen von Paulus zeigen sich ferner im *Lehrgehalt* des Brieffs. Allerdings ist im Ganzen und Grossen die dogmatische Grundanschauung dieselbe wie in den paulinischen Briefen, und auch im Einzelnen finden sich vielfache Anklänge an die Lehrweise der letzteren\*\*). Gleich-

\*) Manche weitere Sprachdifferenzen im Einzelnen, die zum Theil eben damit zusammenhängen, dass im Hebräerbrieff die Rede überwiegend rhetorisch, bei Paulus überwiegend dialektisch ist, s. bei Schulz, der Br. an die Hebr. Bresl. 1818. p. 135 ff. — Seyffarth, de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari. Lips. 1821. p. 25 sqq.

\*\*) Zusammenstellungen des Verwandtschaftlichen, die indess der kritischen Sichtung bedürfen, s. bei Fr. Spanhemius, de auctore epistolae ad Hebraeos (Opp. T. II. Lugd. Bat. 1703. fol. p. 171 sqq.). — Cramer, p. LXIX sqq. LXXX sqq. — Petr. Hofstede de Groot, disputatio, qua epistola ad Hebraeos cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad Rhen. 1826. 8.

wohl ist diese dogmatische Uebereinstimmung nicht ohne eigenthümliche, individuelle, selbstständige Färbung im Hebräerbrief \*). Der Apostel Paulus betrachtet als die wichtigste Thatsache der Heilsgeschichte die Auferstehung Christi; durch sie erst hat das ganze Erlösungswerk die göttliche Sanction und Beglaubigung erhalten; durch sie vor Allem ist Christus thatsächlich als Sohn Gottes erwiesen. Vom Tode Christi redet daher Paulus fast immer nur in Verbindung mit der Auferstehung. Diese Wichtigkeit hat aber für den Verfasser des Hebräerbriefs die Auferstehung Christi nicht. Nur beiläufig in dem Segenswunsche 13, 20. wird sie von ihm erwähnt, im Haupttheile des Briefes selbst dagegen ausschliesslich auf den Tod Christi und auf das himmlische Hohepriesterthum, dessen Inhaber und Verwalter der zur Rechten des Vaters erhobene Christus ist, Gewicht gelegt. Dazu kommt, dass der Begriff der *πίστις* bei dem Verfasser ein anderer als bei Paulus ist. Während bei Paulus die *πίστις* einen Gegensatz gegen den *νόμος* und die *ἔργα νόμου* involvirt, und ihr Object speciell an Christus hat, versteht der Verfasser des Hebräerbriefs darunter nur überhaupt das gläubige, demüthige Vertrauen auf Gottes Gnade und Verheissungen, im Gegensatz zu dem *Schauen* der *Verwirklichung* derselben — eine Wendung des Begriffs, wie sie bei Paulus nur selten (vergl. 2. Kor. 5, 7.) hervortritt. Auffallend ist ausserdem, dass auf die Theilnahme der Heiden am messianischen Reich, obwohl auch der Verfasser wie Paulus hierüber gedacht haben muss, da er das Judenthum nur als unvollkommene Vorstufe des Christenthums ansieht, und ein Heraustreten aus dem ersteren fordert, um der Segensgüter des letztern theilhaftig zu werden, dennoch nirgends Rücksicht genom-

---

\*) Wegen dieser Selbstständigkeit indess mit *Riehm* (Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsb. 1858. 59. II. p. 861 ff.) nach dem Vorgange von *R. Köstlin* (Theoll. Jahrb. von Baur u. Zeller. 1854. H. 4. p. 463 ff.), *Ritschl* (Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. p. 159 ff.) und *Weiss* (Studien und Kritiken. 1859. H. 1. p. 142 ff.) den Brief gar nicht für das Werk eines Pauliners zu halten, sondern in ihm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Judenchristenthums zu erblicken, ist kein genügender Grund vorhanden, zumal da eine nähere, persönliche Verbindung des Briefverfassers mit Paulus und dessen Schülern und Mitarbeitern eingeräumt, im Lehrbegriff des Briefs nicht nur kein Widerspruch gegen Paulus, sondern ein höheres Zusammenstimmen mit Paulus in allem Wesentlichen gefunden, und obendrein angenommen wird, dass der Brief auf Anregung und unter dem Einflusse des Paulinismus entstanden sei.



men wird, woraus hervorzugehen scheint, dass der Verfasser nicht sowohl in Bekehrung der Heiden als in Bekehrung seiner jüdischen Volksgenossen seine Lebensaufgabe fand. Eigenthümlich ist ferner dem Briefe das vorherrschende Wohlgefallen an einer typisch-symbolischen Betrachtungsweise \*), die zwar auch bei Paulus (z. B. Gal. 4, 21 ff. 1. Kor. 10, 1 ff.), aber doch nur vereinzelt sich findet, und Anderes mehr. Vergl. *Richm.*, Lehrbegr. des Hebräerbr. I. p. 221 ff. p. 385 ff. II. p. 632 ff. p. 822 ff.

5. Entschieden gegen Paulus sprechen ferner *die Citate aus dem Alten Testament*. Während Paulus nicht bloss die LXX. benutzt, sondern auch im hebräischen Originaltext bewandert ist, und diesen oft selbstständig sich übersetzt, meist auch freier und mehr aus dem Gedächtniss citirt, folgt der Verfasser des Hebräerbriefts ausschliesslich, und grösstentheils sehr genau, den LXX., und argumentirt sogar aus deren Fehlern (vergl. besonders 10, 5—7.), so dass er gar keine oder nur eine sehr ungenügende Kenntniss des Hebräischen besessen haben kann, — ein Umstand, der schon im Alterthum den Bestreibern des paulinischen Ursprungs des Briefs nicht entgangen ist. (Vergl. Hieronymus zu Jes. 6, 9. Opp. ed. Martianay. Tom. III. p. 64.: Pauli quoque idcirco ad Hebraeos epistolae contradicitur, quod ad Hebraeos scribens utatur testimoniis, quae in Hebraeis voluminibus non habentur.) Die Nachweisungen im Einzelnen s. bei *Bleek*, Abtheil. 1. p. 338—369.

6. Der Verfasser beschreibt 9, 1—5. die Einrichtung des jüdischen Heiligthums, und setzt V. 6. voraus, dass dieselbe in ihrer Ursprünglichkeit auch noch im jüdischen Tempel seiner Zeit fortbestehe, macht aber dabei mehrfacher historischer Verstösse sich schuldig (vergl. die Auslegung), wie sie bei Paulus, der längere Zeit in Jerusalem gelebt, unmöglich gewesen wären.

7. Wäre Paulus der Verfasser, so würde er von seiner constanten Sitte, in einer vorangestellten Briefadresse seinen Namen zu nennen, nicht abgewichen sein. Denn ein haltbarer Grund für solche Abweichung lässt sich nicht ausfindig machen. Vergl. *Bleek*, Abth. 1. p. 295 ff.

8. Sehr unwahrscheinlich ist überhaupt, dass Paulus an rein judenchristliche Gemeinden, an die doch der Brief gerichtet ist (s. §. 2.), sollte geschrieben haben. Denn sei-

---

\*) Vergl. *de Wette*, über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebr. (in der Theologisch. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Heft 3. Berl. 1822. p. 1 ff.).



nem Grundsatz, in keinen fremden Wirkungskreis sich einzudrängen (Röm. 15, 20. Gal. 2, 9.), wäre er dadurch untreu geworden.

Die aufgezählten Argumente in ihrer Gesammtheit sind so zwingend, dass es nicht befremden kann, wie bei jeder Neubelebung des kritisch-wissenschaftlichen Geistes in der Kirche auch die Zweifel gegen den paulinischen Ursprung des Briefs, nachdem sie längst verschollen zu sein schienen, stets von Neuem sich regten. Zur Zeit der Reformation erklärten innerhalb der katholischen Kirche *Cajetan* und *Erasmus* sich gegen Paulus als Verfasser des Briefs. Jener ward darob von Ambrosius Catharinus angefeindet; dieser musste gegen die Sorbonne sich vertheidigen, und das Concil zu Trident unterdrückte jede weitere Aeussderung eines freieren Urtheils, indem es den Brief zum vierzehnten Brief des Paulus decretirte\*). Noch entschiedener ward von den Reformatoren der Brief dem Apostel Paulus abgesprochen. *Luther* trennte in seinen Ausgaben des Neuen Testaments den Hebräerbrieff von den Briefen des Paulus, und stellte ihn mit den Briefen des Jakobus und des Judas und der Apokalypse hinter „die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments“, da jene vier Schriften „vorzeiten ein ander Ansehen gehabt“. „Aufs Erste“, sagt er (s. *Walch* Theil XIV. p. 146 f.), „dass diese Epistel an die Hebräer nicht St. Pauli noch einiges Apostels sey, beweiset sich dabey, dass im 2. Cap. v. 3. stehet also: diese Lehre ist durch die, so es selbst von dem Herrn gehöret haben, auf uns kommen und blieben. Damit wird es klar, dass er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln kommen sey, vielleicht lange hernach. Denn St. Paulus Gal. 1. v. 1. mächtiglich bezeuget, er habe sein Evangelium von keinem Menschen, noch durch Menschen, sondern von Gott selbst. Ueber das hat sie einen harten Knoten, dass sie am 6. und 10. Cap. straks verneinet und versaget die Busse den Sündern nach der Taufe, und am 12. v. 17. spricht, Esau habe Busse gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu seyn. Und wiewol man mag eine Glosse darauf machen, so lauten doch die Worte so klar, dass ich nicht weiss, ob's genug sey. Mich dünket, es sey eine Epistel von vielen

---

\*) Vierte Sitzung vom 8. April 1546.: Testamenti Novi . . . quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, . . . ad Philemonem, ad Hebraeos.

Stücken zusammen gesetzt, und nicht einerley ordentlich handle. Wie dem allen, so ist's je eine ausbündige feine Epistel, die vom Priesterthum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich ausleget. Dass es offenbar ist, sie sey eines trefflichen gelehrten Mannes, der ein Jünger der Apostel gewesen, viel von ihnen gelernt, und fast im Glauben erfahren, und in der Schrift geübet ist. Und ob er wol nicht den Grund leget des Glaubens, wie er selbst zeuget Cap. 6. v. 1., welches der Apostel Amt ist, so bauet er doch fein drauf Gold, Silber, Edelsteine, wie St. Paulus 1. Cor. 3, 12. sagt. Derhalben uns nicht hindern soll, ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untermenget werde, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufnehmen; ohne dass man sie den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichen mag. Wer sie aber geschrieben habe, ist unbewusst, will auch wol unbewusst bleiben noch eine weile; da lieget auch nichts an. Uns soll begnügen an der Lehre, die er so beständiglich an und in der Schrift gründet, und gleich einen rechten feinen Griff und Maass zeigt, die Schrift zu lesen und zu handeln.“ Wie Luther, so sprachen auch *Melanchthon*, die *Magdeburgischen Centuriatoren*, *Lucas Osiander*, *Balduin*, *Hunnius* u. Andere und von den Reformirten *Calvin*, *Beza*, *Jos. Scaliger*, *Dan. Heinsius* u. M. den Brief dem Apostel Paulus ab \*). Später indess ward auch in der evangelischen Kirche die Voraussetzung, dass Paulus der Verfasser sei, allmählig wieder allgemeiner, und seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts die kirchlich recipirte Annahme, von der nur die *Arminianer* und *Socinianer* abzuweichen wagten. Eine freiere Untersuchung ward erst durch *Semler* und *Michaelis* wieder angeregt; sie hat sich fast allgemein zu Ungunsten des Paulus entschieden. Doch sind noch *Storr*, *Hug*, *G. W. Meyer* (in *Ammon's* u. *Bertholdt's* krit. Journal der neuesten theol. Literat. Bd. 2. St. 3. p. 225 ff.), *Steudel* (in *Bengel's* Archiv Bd. 4. St. 1. p. 63 ff.), *Heinrichs* (doch vergl. das Vorwort zur zweiten Auflage), *Hofstede de Groot* (disputatio, qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epp. comparatur. Traj.

\*) Doch ward, während in ihren Symbolen die lutherische Kirche eine freiere Stellung zum Kanon sich bewahrte, von den Reformirten in die *Confessio Belgica* (Cap. IV. p. 171 sq. ed. Augusti. Vergl. auch die *Helvetica* von 1566. Cap. XI. p. 25 sq. XVI. p. 43. und die *Bohemica* von 1535. Art. IV. p. 281. VI. p. 286. XX. p. 323.) die Bestimmung aufgenommen, dass Paulus 14 Briefe geschrieben habe.

ad Rhen. 1826.), *Stuart, Gelpke* (Vindiciae originis Paulinae ad Hebraeos epistolae, nova ratione \*) tentatae. Lugduni Batav. 1832. 8.), *Paulus, Stein, Bloomfield* (The Greek Testament. Ninth edition. Vol. II. London 1855. p. 572 ff.) und *J. Chr. K. v. Hofmann* (Der Schriftbeweis. II. 2. Aufl. 2. Nördling. 1860. p. 105. 378.) als Vertheidiger eines direct paulinischen Ursprungs aufgetreten, während *Guericke* (Einleit. in das N. T. p. 441.), *Delitzsch* (in Rudelb. und Guer. Zeitschr. f. d. Luth. Theol. 1849. p. 266. und im Komm.), *Ebrard* und einige Andere wenigstens indirect den Brief auf Paulus zurückzuführen suchen, indem sie ihn im Auftrage und unter den Augen des Paulus geschrieben sein lassen. Dass aber auch diese letztere Modification eine völlig unhaltbare und unberechtigte sei, leuchtet ein. Denn von einem derartigen Thatbestande müsste nothwendig im Briefe selbst eine Andeutung sich finden, während doch die Schrift überall den Eindruck eines selbstständigen Werkes eines selbstständigen christlichen Lehrers macht. Ebenso würde, da dann doch gleichfalls Paulus alleiniger Vertreter des Briefinhaltes wäre, die Fassung der Aussage 2, 3. und Anderes mehr völlig unklärlich sein.

Kann solchergestalt der Hebräerbrief weder direct noch indirect ein Werk des Apostels Paulus sein, so fragt sich weiter, ob nicht noch jetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit der wirkliche Verfasser sich ermitteln lässt. Man hat sich theils für *Barnabas*, theils für *Lukas*, theils für *Clemens Romanus*, theils für *Silvanus*, theils endlich für *Apollos* entschieden.

*Barnabas* ist von *J. E. Chr. Schmidt* (histor.-krit. Einl. in's N. T. Abth. 1. p. 289 ff.), *Twisten* (Dogmatik. Bd. 1. 4. Aufl. p. 95.), *Ullmann* (Studien u. Kritiken 1828. H. 2. p. 388 ff.), *Thiersch* (de epistola ad Hebr. commentatio historica. Marb. 1848. p. 1.) \*\*) und *Wieseler* (Chronologie

\*) Die nova ratio besteht in der umständlichen Beweisführung, dass der Hebräerbrief eine Verwandtschaft mit den Schriften des Seneca (I., hauptsächlich mit dessen kleinem Buch de providentia verrathe, die so tief eingreife, dass sie nicht durch Zufall entstanden sein könne, sondern höchst wahrscheinlich auf persönlicher Verbindung des Briefverfassers mit Seneca beruhe, ein Thatbestand, der nur für Paulus, welchen eine glaubwürdige alte Tradition mit Seneca in Berührung bringe, passend sei.

\*\*) Doch weis't *Thiersch* daneben auch dem Apostel Paulus einen Antheil an der Abfassung des Briefes zu. Er sagt a. a. O.: „Barnabam igitur, qui et ipse gentium fuit apostolus, et Paulum communi consilio et conjuncta opera literas illas elaborasse exi-

des apostolischen Zeitalters. Götting. 1848. p. 504 ff.) für den Verfasser gehalten worden\*). Nach *Wieseler* soll unter allen Annahmen die von der Autorschaft des Barnabas am besten durch die Tradition des Alterthums beglaubigt sein. Aber in Wirklichkeit bleibt nur das eine (allerdings sehr bestimmte) Zeugniß des Tertullian (s. oben p. 6.) für Barnabas übrig. Denn dass auch in den meisten Kirchen des *Orients* der Brief als Werk des Barnabas gegolten, lässt sich mit *Wieseler* (vergl. schon *Ullmann* p. 391.) aus des Hieronymus Worten (epist. 129. ad Dardan. Opp. ed. Martianay. Tom. II. p. 608.): Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cujus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur nicht folgern. Zu dem plerique ein nostrorum aus dem vorhergehenden nostris mit *Tholuck* und *Delitzsch* zu ergänzen, ist freilich unmöglich; plerique kann seine Näherbestimmung nur entweder aus dem letzten oder aus den beiden Satzgliedern mit ab erhalten; aber bei der letzteren Annahme vel Barnabae in bestimmter Scheidung den ecclesiae orientis und vel Clementis den Graeci sermonis scriptores zuzuweisen, und dann der hiermit gewonnenen Aussage, dass die Meisten im Orient den Brief zwar auf Paulus zurückgeführt, seine gegenwärtige griechische Gestalt aber von Barnabas abgeleitet, mit der Vermuthung nachzuhelfen, „dass die *ursprüngliche* Ueberlieferung jener orientalischen Kirchen auf die *alleinige* Autorschaft des Barnabas“ gelautet habe, ist in gleichem Grade unberechtigt. Vielmehr ist die Ausdrucksweise des Hieronymus a. a. O. in mehrfacher Hinsicht eine ungenaue, und sein Correctiv in Bezug auf das vel Barnabae findet die Stelle in den Wor-

stimo. Ita quidem ut in maxima parte Barnabas, vir ille dono prophetiae et fervore *παράκλησεως* insignis agnoscat, epilogum vero Paulus sua manu adjecerit atque ita, concedente Barnaba, suam fecerit epistolam.“ Vergl. auch *Thiersch*, die Kirche im apostol. Zeitalter. Frankf. u. Erlang. 1852. p. 197 ff.

\*) Als Vertreter dieser Ansicht wird auch *Joh. Camero* genannt. *Bleek* (Abth. I. p. 261. not. 364.) verweist auf dessen „Quaest. II. in ep. ad Hebr.“, *Ullmann* p. 389. Anm. auf dessen „Myrothecium Evangelicum.“ Aber wenigstens in der letzteren Schrift findet sich eine derartige Aeusserung nicht. In derselben nennt Camero den Verfasser gewöhnlich Apostolus, unterscheidet ihn aber allerdings vom Apostel Paulus (vergl. z. B. zu Hebr. 7, 18. ed. Salmur. 1677. 4. p. 270.).



ten des catalog. script. c. 5. Opp. ed. Martianay. T. IV. p. 103 sq.: Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur propter stili sermonisque distantiam, sed *vel Barnabae juxta Tertullianum* vel Lucae evangelistae juxta quosdam vel Clementis, Romanae ecclesiae episcopi, quem ajunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornassee sermone, wornach Hieronymus nur den Tertullian als Vertreter der Ansicht kannte, dass Barnabas den Brief geschrieben habe. Wenn ferner Philastrius haer. 89. bemerkt: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, so ist es gleichfalls rein unerweislich, dass nicht das aut Barnabae bloss auf Tertullian sich bezogen habe. Endlich folgt daraus, dass in der Peschito der Hebräerbrief seine Stelle erst hinter den Pastoralbriefen gefunden hat, natürlich noch nicht, dass die alte syrische Kirche den Brief für ein Werk gerade des *Barnabas* angesehen habe. — Für Barnabas günstig könnte der Umstand erscheinen, dass er nach Act. 4, 36. diesen seinen Namen (*ὁὶς παρρακλήσεως*) wegen seiner Fähigkeit zu prophetischer oder geistlicher Ansprache erhalten hatte, was mit der Redegewandtheit des Hebräerbriefs in Correspondenz gesetzt werden könnte; und dem stände auch nicht gerade entgegen, dass Act. 13, 9 ff. 16 ff. 14, 9 ff. nicht Barnabas, sondern Paulus als Wortführer geschildert, und desshalb Act. 14, 12. der Erstere mit Zeus, der Letztere dagegen mit Hermes verglichen wird. Denn obwohl der Hebräerbrief an Diction den paulinischen Briefen überlegen ist, so setzt doch eine grössere Fertigkeit, kunstreich zu *schreiben*, nicht nothwendig auch eine grössere Fertigkeit *mündlicher Rede* voraus. Für Barnabas günstig könnte ferner betrachtet werden, dass er aus Cypern stammte, und somit, da Cypern mit Alexandrien in vielfacher Verbindung stand, die im Brief hervortretende alexandrinsche Geistesrichtung für ihn nicht unpassend wäre. Aber vollkommen *gegen* Barnabas entscheidet, dass er nach Act. 4, 36. 37. ein *Levit* war, und längere Zeit in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte, indem er dort sogar Grundeigenthum besass. Er musste also über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem — denn dieser, nicht der zu Leontopolis in Aegypten, wie *Wieseler* annimmt, ist gemeint (s. §. 2.) — genauer unterrichtet sein, als es bei dem Verfasser unseres Briefs der Fall war \*).

\*) Wenn der s. g. Brief des Barnabas ächt wäre, so würde die



*Lukas* ist wenigstens als Uebersetzer oder Conciptent des Briefes mehrfach schon im Alterthum angesehen, und eine Betheiligung desselben an der Abfassung haben auch *Hug* (in den *späteren* Auflagen seiner Einleit. in's N. T.) und neuerdings *Delitzsch* (in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. für die Luth. Theol. 1849. H. 2. p. 272 ff. und im Kommentar z. Hebr.-Br. p. 704.) sowie *Ebrard* angenommen, indem jener das Sprachgewand auf ihn zurückführt, diese die Verarbeitung der vom Apostel Paulus dargereichten Gedanken ihm zuschreiben. Als selbstständiger Verfasser dagegen ist Lukas von *Grotius* und *S. Crell* (in der pseudonymen Schrift *Artemonii initium ev. Joannis ex antiquitate ecclesiastica restitutum*. P. 1. 1726. 8. p. 98.) betrachtet worden, und auch *Delitzsch* hält jetzt (vergl. d. Komm. desselben p. 707.) diese Annahme wenigstens für möglich. Auf den Pauliner Lukas passt allerdings die Selbstcharakteristik Hebr. 2, 3. (vergl. Luk. 1, 2.), sowie das reinere Griechisch und die gewandte Periodenbildung. Auch findet sich — worauf schon *Grotius* aufmerksam macht — in der Phraseologie Einzelnes nur bei Lukas und im Hebräerbrieff. Gleichwohl sind diese Berührungspunkte nur untergeordneter Art, während neben ihnen eine durchgreifende Verschiedenheit in Stil und Darstellung sich bemerkbar macht, bei Lukas, wo er selbstständig schreibt, eine blosse sprachliche Glätte, im Hebräerbrieff dagegen eine ihrer selbst bewusste rhetorische Majestät sich zeigt, und auch dem alexandrinisch-jüdischen Geist des Hebräerbrieffs bei Lukas nichts entspricht. Der Beweis, den neuerdings *Delitzsch* in seinem Kommentar zu führen sich hat angelegen sein lassen, dass durchgängig die entschiedenste Verwandtschaft im Wortschatz und in der Wortfügung den Hebräerbrieff mit den Schriften des Lukas verbinde, ja auch in charakteristischen Lehrpunkten ein auffälliges Zusammentreffen zwischen den beiderseitigen Schriften sich zu erkennen gebe, hat daher nur missglücken können. Die Belege für seine Behauptung hat *Delitzsch* durch seinen ganzen Kommentar hin zerstreut, und es scheint fast, als ob diese für den Leser und Beurtheiler höchst unbequeme Verfahrungsweise unbewusst darum gewählt sei, weil jene Belege eine übersichtliche Zusammenordnung zu ertragen gar nicht im Stande sind, vielmehr in solchem Fall sofort in ihrer vollen Nichtigkeit vor Augen treten. Denn sobald man das von *De-*

---

Verschiedenartigkeit desselben vom Hebräerbrieff gleichfalls ein entscheidendes Gegenmoment gegen Barnabas bilden. Aber die Aechtheit jenes Briefes ist *mindestens* zweifelhaft.

*hitzsch* unkritisch Zusammengehäufte kritisch sichtet, und dasjenige davon sondert, was nicht ausschliesslich dem Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich ist, auch in Abrechnung bringt, was Lukas erst aus den von ihm benutzten Quellen aufgenommen hat, und auf vereinzelte Ausdrücke und Wendungen kein Gewicht legt, die ein Gemeingut theils der griechischen Sprache überhaupt, theils der späteren Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im Hebräerbrief sich finden, so bleibt von einer wirklichen Verwandtschaft, wie sie zwischen Werken desselben Verfassers sich nachweisen lassen müsste, gar nichts übrig. Worauf *Delitzsch* sich stützt, ist nämlich Folgendes:

Die Partikel  $\tau\epsilon$  1, 3. u. ö. finde sich ausser bei Paulus und besonders bei Lukas nur selten im N. T. — Das Medium  $\text{ποιεῖσθαι}$  1, 3. gebrauche neben Paulus besonders Lukas gern. Es sei hier ähnlich gemeint wie z. B. in  $\text{δεήσεις ποιῆσθαι}$  Luk. 5, 33. Phil. 1, 4. 1. Tim. 2, 1.,  $\text{κοπετὸν ποιῆσθαι}$  Act. 8, 2.,  $\text{ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιῆσθαι}$  Act. 25, 17. —  $\text{παρὰ}$  nach dem Comparativ 1, 4. sei auch dem Lukas (Ev. 3, 13.) nicht fremd. —  $\delta\acute{\epsilon}$  1, 13. an dritter Stelle wie Luk. 15, 17. Act. 27, 14. Gal. 3, 23. —  $\text{προσέχειν τινὶ}$  2, 1. wie  $\text{προσέχειν τοῖς λαλουμένοις}$  Act. 16, 14. —  $\text{τὰ ἀκουσθέντα}$  2, 1. sei das Wort vom Heile, welches der Hebräerbrief nirgends  $\text{εὐαγγέλιον}$  nenne, wie auch Lukas in seinen Schriften (mit Ausnahme von Act. 15, 7. 20, 24.) den Begriff von  $\text{εὐαγγέλιον}$  durch mancherlei Umschreibungen auszudrücken liebe. —  $\text{συνεπιμαρτυρεῖν}$  2, 4. sei wie  $\text{συνεπιτίθεσθαι}$  Act. 24, 9. gebildet. —  $\text{ποικίλαι δυνάμεις}$  2, 4. habe sein Analogon an Act. 2, 22. (vergl. 2. Thess. 2, 9.) —  $\text{διαμαρτύρεσθαι}$  2, 6. sei besonders häufig bei Lukas, z. B. Act. 20, 23. 23, 11. — Die Satzbildung  $\text{ἐν γὰρ τῷ κτλ.}$  2, 8. entspreche ganz der Act. 11, 15. —  $\text{ἀρχηγὸς}$  2, 10. 12, 2. heisse Jesus auch Act. 3, 15. 5, 31. —  $\text{καταργεῖν}$  2, 14., ein Lieblingswort des Paulus, komme ausserdem im N. T. nur noch Luk. 13, 7. vor. —  $\text{δήπου}$  2, 16. stehe zwar nur hier im N. T., doch finde sich  $\text{δή}$ , welches gleichfalls im N. T. selten, verhältnissmässig bei Lukas am häufigsten. — 2, 17. sei die Farbe des Ausdrucks durchaus lukanisch. Das im Hebräerbrief 6 Mal vorkommende  $\text{ὁθεν}$  sei den paulinischen Brr. fremd, finde sich aber Act. 26, 19.  $\text{Ὅμοιωθῆναι}$  sei ganz so gebraucht wie Act. 14, 11. in dem Ausruf der Lystraner.  $\text{Ἰλάσκεσθαι}$  habe im N. T. an Luk. 18, 13. seine einzige Parallele.  $\text{Κατὰ πάντα}$  sei wenigstens nicht minder lukanisch Act. 17, 22. als paulinisch.  $\text{Τὰ πρὸς θεὸν}$  komme zwar

nur noch 5, 1. Röm. 15, 17. vor, aber Luk. 14, 32. 19, 42 Act. 28, 10. (vergl. auch Luk. 14, 28. Act. 23, 30. nach text. rec.) finde sich τὰ πρὸς gleichfalls als geläufige Wendung. — δύνασθαι 2, 18. sei, wie mit wenigen Ausnahmen im Hebräerbrief immer, mit dem Infinitiv des Aorists construiert wie Luk. 1, 20. 22. 3, 8. 5, 12. u. ö. — πέπονθεν πειρασθεὶς 2, 18. habe wieder bei Lukas seine Parallelen, indem nach Act. 20, 19. Leiden als solche πειρασμοὶ seien, und nach Luk. 22, 28. insbesondere die Leiden des Herrn es gewesen seien. — μέτοχοι 3, 1. 6, 4. finde sich nur noch Luk. 5, 7. — κατανοεῖν 3, 1. 10, 24. sei ein Lieblingswort des Lukas, z. B. 12, 24. 27. u. ö., vergl. bes. Act. 11, 6. — Das die Frage schärfende γὰρ 3, 16. sei ebenso lukanisch Act. 19, 35. 8, 31. als paulinisch 1. Kor. 11, 22. — ἀλλ' οὐ 3, 16. stehe wie Luk. 17, 7 f. vergl. ἀλλὰ τί Matth. 11, 7—9. — ἐπαγγελία in der Bedeutung „Zusage, Verheissung“ 4, 1. sei am häufigsten bei Lukas und Paulus und die Verbindung mit dem blossen Infinitiv statt τοῦ εἰσελθεῖν, welche 11, 15. wiederkehre, sei wie Act. 14, 5. — εὐαγγελίξεσθαι 4, 2. passivisch von den Personen, welchen Heilwärtiges verkündigt werde, sei dem Hebräerbrief mit Luk. 7, 22. 16, 16. gemeinsam. — καίτοι 4, 3. sei eine auch Act. 14, 17. 17, 27. neben καίτοιγε und καίγε bezeugte Partikel. — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου 4, 3. 9, 26. finde sich nicht bei den LXX., aber Luk. 11, 50., wie auch sonst öfter im N. T. — Mit ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4, 12. sei ausser 1. Petr. 1, 23. zu vergleichen Act. 7, 38. (λόγια ζῶντα) und τομώτερος ὑπὲρ 4, 12. sei construiert wie Luk. 16, 8. — ἐνθυμήσεις 4, 12. komme ausser hier Act. 17, 29. Matth. 9, 4. 12, 25. vor. — κρατεῖν 4, 14. 6, 18. mit dem Genitiv wie Luk. 8, 54. — Von ἀσθενεῖαι 4, 15. sei auch Luk. 5, 15. u. ö. die Rede, vergl. Matth. 8, 17. — περικεῖσθαι τι 5, 2. finde sich im N. T. nur noch Act. 28, 20. — Die Construction ἐδόξασεν γεννηθῆναι 5, 5. sei ähnlich wie Luk. 2, 1. Act. 11, 25. 15, 10. Kol. 4, 6. — καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ 5, 6. sei wie Act. 13, 35. — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων 5, 7. reproducire die dem Gedächtniss sich aufdrängenden hervorstechenden Züge, mit denen gerade Lukas 22, 39—46. den Gebetskampf in Gethsemane schildere. — Im Gebrauch von εὐλάβεια 5, 7. u. εὐλαβεῖσθαι treffe der Hebräerbrief mit Lukas (abgesehen von Act. 23, 10.) charakteristisch zusammen. — ἀπὸ 5, 7. stehe ganz wie bei Luk. 19, 3. 24, 41. Act. 12, 14. 20, 9. 22, 11. — Zu αἵτιος 5, 9. sei zu vergleichen ἀρχηγός 2, 10. Act.

3, 15. 5, 31. — *φέρεσθαι* 6, 1. drücke die Vorstellung des äusseren Impulses und vorwärts drängender Hast aus wie Act. 2, 2. — *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* 6, 1. wie *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* oder *τοῦ θεοῦ* = *τὸ εὐαγγέλιον*, am häufigsten in den Schriften des Lukas, der *εὐαγγέλιον* fast gar nicht gebrauche. — Die Construction *μετάνοια ἀπὸ* 6, 1. sei lukanisch Act. 8, 22. und *πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεὸν* oder *τὸν κύριον*, auch dem Paulus nicht ganz fremd Röm. 4, 5. 24., sei bei Lukas neben *πιστεύειν εἰς* wenigstens gewöhnlicher als bei irgend einem neutest. Schriftsteller Act. 9, 42. 11, 17. 16, 31. 22, 19. und sachlich sei Act. 20, 21. mit Hebr. 6, 1. insofern ähnlich, als dort *τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν* ebenso scheinbar wenig sagend und doch vielsagend gebraucht sei, als hier *πίστεως ἐπὶ θεόν*. — In Bezug auf die Schilderung der Sünde wider den h. Geist Kap. 6. u. 10. habe der Hebräerbrief seine nächstliegende Parallele an Luk. 12, 8—10. — *ἐπὶ* mit Genitiv nach einem Verbum der Bewegung 6, 7. wie Act. 10, 11. u. ö. — *εὐθετος* 6, 7. sei im N. T. ein Wort des Lukas 14, 35. 9, 62. — Auch 6, 9. höre man die Sprache des Lukas. Denn wie *ἡ ἐχομένη* Luk. 13, 33. Act. 20, 15. 21, 26. 13, 44. den unmittelbar folgenden Tag bezeichne, so *ἐχόμενα σωτηρίας* was mit dem Heil in unmittelbarem Zusammenhange stehe, was auf das Heil Bezug habe. — Das klassische *ἔχειν* mit folgendem Infinitiv 6, 13. sei lukanisch Luk. 7, 42. 12, 4. Act. 4, 14. 25, 26. Bei so lukanischer Formung des Ausdrucks sei es doppelt beachtenswerth, dass auf den eidlichen Verheissungsact Gen. 22, 16. (vergl. 24, 7.) gerade bei Lukas sowohl Luk. 1, 73. als Act. 7, 17. Bezug genommen werde. — *καὶ οὕτως* 6, 15. stehe wie Act. 7, 8. 27, 44. 28, 14. und auch häufig bei Paulus. — Das *μὲν* solitarium 6, 16. gehöre zu den nicht seltenen Anakoluthen sowohl des Lukas z. B. Act. 1, 1. als des Paulus z. B. Röm. 11, 13 f. — *βουλή* 6, 17. vom göttlichen Gnadenwillen sei dem Lukas geläufig 7, 30. Act. 2, 23. u. ö. Bei Paulus nur Eph. 1, 11. — Zu *πράγματα* 6, 18. sei *πράγματα* Luk. 1, 1. zu vergleichen. — *καταφεύγειν* 6, 18. finde sich noch Act. 14, 6. — *πατριάρχης* 7, 4. sei ein hellenistisches und im N. T. lukanisches Wort; nur noch Act. 2, 29. 7, 8. 9. komme es vor. — *ιερατεία* 7, 5. habe der Brief mit Luk. 1, 9. (vergl. 1, 8. *ιερατεύειν*) gemein. — *τοῦτ' ἔστιν κτλ.* 7, 5. sei hebräische Ausdrucksweise wie Act. 2, 30. — *μαρτυρεῖσθαι* 7, 8. 11, 2. sei ein wie im Hebräerbrief so auch in den Acten 6, 3. 10, 22. 16, 2. 22, 12. beliebter Ausdruck.



Ausserdem finde er sich ein Mal bei Paulus und ein Mal bei Johannes. — ἀνίστασθαι 7, 11. von Gott hingestellt werden auf den Schauplatz der Geschichte wie Act. 3, 22. 7, 37. und nach gangbarer Auffassung auch Act. 13, 32. — προσέχειν τινὶ 7, 13. wie 1. Tim. 4, 13. vergl. Act. 20, 28. — εἰς 7, 14. wie Act. 2, 25. Eph. 5, 32. — εἰς τὸ παντελές 7, 25. finde sich im N. T. nur noch Luk. 13, 11. — Das mit dem Infinitiv verbundene ἀνάγκην ἔχειν 7, 27. sei lukanisch Luk. 14, 18. 23, 17., wogegen Lukas in Ev. u. Act. statt ἀναφέρειν vom Opfern das gleichfalls in unserm Brief übliche προσφέρειν gebrauche. — ἀληθινός 8, 2. habe der Brief mit Luk. 16, 11. und den drei johan- neischen Schriften (ausserdem nur noch 1. Thess. 1, 9.) gemein. — λατρεύειν 8, 5. sei besonders häufig in den Schriften des Lukas. — Das passivische χρηματίζεσθαι 8, 5. finde sich noch Act. 10, 22. Luk. 2, 26. und zwei Mal bei Matth. — Auf die 8, 5. citirte Schriftstelle beziehe sich, was wieder eine zu beachtende lukanische Pa- rallele sei, Stephanus Act. 7, 44. zurück. — ἄμεμπτος 8, 7. passivisch wie Luk. 1, 6. und überall im N. T. — Die Redensart ζητεῖν τόπον 8, 7. (vergl. τόπον εὐρίσκειν 12, 17.) sei wie τόπον λαμβάνειν Act. 25, 16., τόπον διδόναι Röm. 12, 19. — ἐπικεῖσθαι 9, 10. mit dem Neben- begriff des Drückenden und Beschwerenden wie Act 15, 10. 28. Zu μέχρι καιροῦ διορθώσεως 9, 10. sei Act. 24, 3. zu vergleichen, wo der Text zwischen διορθωμάτων und καθορθωμάτων schwanke. — παραγίγνεσθαι 9, 11. sei das übliche Wort von geschichtlicher Selbstdarstellung und Gegenwärtigkeit Luk. 12, 51. Matth. 3, 1. 1. Makk. 4, 46. — οὐ χειροποιήτου 9, 11. 24. sei ein Wort des Lukas in ähulichem Zusammenhang Act. 7, 48. 17, 24. — Zu τὸ ἴδιον αἷμα 9, 12. 13, 12. bilde eine Parallele Act. 20, 28. — λύτρωσις 9, 12. sei neben ἀπολύτρωσις ein Lukas-Wort Luk. 1, 68. 2, 38. vergl. ἀπολύτρωσις Luk. 21, 28. (bei Paulus das allein übliche Wort), λυτροῦσθαι Luk. 24, 21., λυτρωτής Act. 7, 35. — διὰ 9, 14. vom inneren Prin- cipe ganz wie Act. 1, 2. 11, 28. 21, 4. — Die Redensart λαβεῖν τὴν ἐπαγγελίαν 9, 15. 11, 13. im Sinne der Hin- nahme des verheissenen Guts selbst habe der Brief mit Act. 2, 33. gemein. — Wie zu 9, 15. die treffendste neutest. Sachparallele Act. 13, 38 f. sei, so sei auch 9, 16. in Aus- druck und Gedanken Alles lukanisch. Zu vergleichen sei Act. 3, 25. Luk. 22, 29 f. — Bei τοῦτο τὸ αἷμα 9, 20., welches wahrscheinlich bewusst oder unwillkürlich auf die Abendmahlsworte Bezug nehme, sei zu bemerken, dass in



diesen nur bei Luk. 22, 20. das *ἐστὶν* fehle, obschon sie bei Matth. und Mark. ähnlicher lauten. — *σχεδὸν* 9, 22. komme nur noch zwei Mal im N. T. vor, und gerade bei Lukas Act. 13, 44. 19, 26. Beide Mal stehe es unmittelbar bei *πᾶς*. — *ἄφεσις* sc. ἁμαρτιῶν 9, 22. sei häufig bei Lukas. — Zu *αἵματεκχυσία* 9, 22. bilde *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* Luk. 22, 20. vergl. 11, 50. die sprachlich und sachlich nächstliegende Parallele. — *ἐμφανίζειν* 9, 24. 11, 14. sei ein dem Hebräerbrief besonders mit Lukas gemeinsames Wort, der es sowohl in der Bed. kund machen Act. 23, 22. als sich stellen, erscheinen Act. 24, 1. (= *ἐμφανίζειν τινὲς αὐτὸν* = *ἐμφαίνεσθαι*) gebrauche. — *ἀποκείσθαι* 9, 27. sei im N. T. dem Lukas 19, 20. mit Paulus Kol. 1, 5. 2. Tim. 4, 8. gemeinsam. — *ἐκ δευτέρου* 9, 28. wie Act. 10, 15. 11, 9. und anderwärts. — Die Construction des *παύεσθαι* mit dem Partic. 10, 2., übrigens die regelmässige, sei wie Act. 5, 42. *οἱκ ἐπαύοντο διδάσκοντες*. — *ἀναιρεῖν* 10, 9. sei ein Lieblingswort des Lukas. — *περιελεῖν* 10, 11. wie Act. 27, 20. *περιηρέϊτο πᾶσα ἐλπίς*. — *παροξυσμός* 10, 24. finde sich im N. T. nur noch Act. 15, 39., dort in gutem, hier in üblem Sinn. — *τιμωρία* 10, 29. stehe nur hier im N. T., zu vergleichen aber sei Act. 22, 5. 26, 11. — *τὰ ὑπάρχοντα* 10, 34. mit dem Genitiv wie z. B. Luk. 11, 21. (mit dem Dativ z. B. Luk. 8, 3.) — *προςδέχεσθαι* 10, 34. von williger Aufnahme wie z. B. Luk. 15, 2. — *ὑπαρξίς* 10, 34. sei ein Wort des Lukas Act. 2, 45. — *εἶναι τινὸς* 10, 39. mit persönlichem Subject und eigenschaftlichem Genitiv wie Luk. 9, 55. (rec.) Act. 9, 2. — Der Infinitiv mit *τοῦ* 11, 5., eine nicht unklassische Ausdrucksweise, sei im N. T. vorzüglich dem Lukas eigen. — *ἐκζητεῖν* 11, 6. wie Act. 15, 17. Röm. 3, 11. — Die Construction des *ποῦ* mit dem Indic. 11, 8. sei wie Act. 20, 18. 10, 18. 15, 36. u. ö. — *παρώκησεν* 11, 9. sei so viel wie *παροικεῖν ἦλθεν*, wofür der Stil des Lukas nicht wenige Beispiele biete. Von der ähnlichsten Stelle Luk. 24, 18. *παροικεῖς εἰς Ἱερουσαλήμ*, wo diese L.A. zu schlecht bezeugt sei, abgesehen, sei zu vergleichen Act. 7, 4. *εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοικεῖτε*, 12, 19. *εἰς τὴν Καισάρειαν διέτριβεν*, Luk. 11, 7. Act. 8, 40. und 18, 21. 19, 22. rec. — *τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς* 11, 9. stehe statt *τῆς αἰνῆς ἐπαγγ.* wie nur noch Luk. 2, 8. — Entsprechend dem *καὶ αὐτῇ* *Σάρρα* 11, 11. finde sich auch bei Lukas *καὶ αὐτὸς* in gleicher Stellung bei Eigennamen Luk. 20, 42. *καὶ αὐτὸς Δαυὶδ*, 24, 15. *καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς*, vergl. Act. 8, 13. *Σίμων καὶ αὐτὸς*. — Für die Verbindung *δύναμις εἰς* 11, 11.

lasse sich nur Luk. 5, 17. *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτοὺς* vergleichen. — Das Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Grund und Folge in engere Wechselbeziehung setzende *διὸ καὶ* 11, 12. 13, 12. sei ebenso lukanisch (Luk. 1, 35. Act. 10, 29. 13, 35.) als paulinisch. *ἀποθνῆσκειν* 11, 21. im Sterben liegen wie Luk. 8, 42. — *ἀσπεῖον* 11, 23. vergl. *ἀσπεῖον τῷ θεῷ* Act. 7, 20. — *ἐπὶ* 11, 30. von der Zeitstrecke wie Luk. 4, 25. Act. 13, 31. 19, 10. — Die Redensart *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* 11, 33. kehre auch Act. 10, 35. (vergl. Jak. 1, 20.) wieder. — Der Ausdruck *στόμα μαχαίρας* 11, 34. sei lukanisch Luk. 21, 24. — Dem *ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν* 11, 35. stehe *τυγχάνειν ἀναστάσεως* Luk. 20, 35. parallel. — Das steigernde *ἔτι δέ* 11, 36. komme auch Luk. 14, 26. Act. 2, 26. vor. — *ὕστεροόμενοι* 11, 37. sei absolut gebraucht wie Luk. 15, 14. Phil. 4, 12. al. Sowohl durch *παράκλησις* als durch *διαλέγεται* 12, 5. werde man an die Acten des Lukas erinnert. Dort finde sich Act. 13, 15. 15, 31. *παράκλησις* von apostolischem, zu Herzen gehenden Zuspruch (vergl. auch 1. Tim. 4, 13.), dort sei *διαλέγεσθαι* in inchoativer Bed.: ein-Zwiegespräch eröffnen, sich darauf einlassen, das stehende Wort vom Auftreten des Paulus unter den Juden Act. 17, 2. 17. 18, 4. u. s. f. — Zu *ἥτις διαλέγεται* 12, 5. sei zu vergleichen Luk. 11, 49.: *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν*. — *μεταλαμβάνειν* 12, 10. sei ausser 2. Tim. 2, 6. das dem Hebräerbrief und den Acten gemeinsame Wort für habhaft werden, d. h. zu geniessen oder zu besitzen bekommen. — *δὲ μᾶλλον* 12, 13. wie Luk. 10, 20. rec. — Die Verbindung *ρίζα πικρίας* 12, 15. vergl. *χολή πικρίας* Act. 8, 23. und das Verbum *ἐνοχλεῖν* Luk. 6, 18. (nach A. B. L. al.) vergl. *ὀχλεῖν* Act. 5, 16. und *παρενοχλεῖν* Act. 15, 19. sei lukanisch. — Der acc. c. inf. *μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον* 12, 19., regiert von dem, wie V. 25. Act. 25, 11. in der Bed. bittend ablehnen gebrauchten *παρητήσαντο*, echtgriechisch mit *μὴ* im Infinitivsatz, sei ähnlich wie Luk. 20, 27. — *ἐντρομος* 12, 21. komme im N. T. nur noch Act. 7, 32. 16, 29. vor. — *Τερουσαλήμ* 12, 22. sei die Namensform bei Lukas, Paulus und in der Apokalypse. — *ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* 12, 23. habe seine Parallele an Luk. 10, 20.: *τὰ ὀνόματα ἱμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und das Verbum *ἀπογράφεσθαι* an Luk. 2, 1. 3. 5. — *λέγων* 12, 26., das hebr. *אמר*, stehe wie Luk. 1, 63. und häufig im N. T., besonders bei Lukas. — Der neutrische Plural des Subjects *τὰ μὴ σαλευόμενα* 12, 27. sei mit dem Singular des Prädicats *μείνη* verbunden

wie Act. 1, 18. 26, 24., und auf das Perf. folge der conj. aor. wie z. B. Act. 9, 17. — ἔχειν χάριν 12, 28., Dankbarkeit hegen und beweisen, wie Luk. 17, 9. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 3. — Die Fassung der Ermahnung 13, 7. sei durch und durch lukanisch. Denn ἡγούμενοι sei der lukanische Gattungsname der Leiter der Gemeinde Act. 15, 22. vergl. Luk. 22, 26., sonst nur noch Hebr. 13, 17. 24. Paulus sage ähnlich προϊστάμενοι 1. Thess. 5, 12. Sodann sei λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ die übliche lukanische Redensart von der Predigt des Evang. Act. 4, 31. 8, 25. 13, 46. u. ö. Das Verbum ἀναθεωρεῖν von verweilendem, eindringendem Betrachten finde sich ausser dem Hebräerbrieft nur noch Act. 17, 23. Und für ἐκβασίς (1. Kor. 10, 13.) vom Ausgange des Lebens oder, wie es hier absichtlich heisse, des Wandels, habe Lukas wenigstens die synonymen Ausdrücke ἔξοδος Luk. 9, 31. und ἀφίξις Act. 20, 29. — ἀλυσιτελής 13, 17. komme im N. T. nicht weiter vor, wohl aber λυσιτελεῖ bei Luk. 17, 2. — περιθόμεθα 13, 18. sei lukanisch nach Act. 26, 26. — ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 13, 21. sei ein weit mehr lukanischer als paulinischer Lieblingsausdruck, und zu dem Eingange des Wunsches gebe es keine passendere Parallele als Act. 20, 28., wo die Kirche des Herrn, wie hier, als eine Heerde bezeichnet sei, die er durch sein eigen Blut erworben. — 13, 22. sei Alles lukanisch: ἀνέχεσθαι geduldiges williges Gehör geben Act. 18, 14. vergl. 1. Kor. 11, 4.; λόγος παρακλήσεως Act. 13, 15.; ἐπιστέλλειν (wie mittlere) einen Brief schreiben, nur noch Act. 15, 20. 21, 25. — Das bei Paulus nicht vorkommende ἀπολύειν 13, 23. sei im Stile des Lukas sowohl von Entlassung aus der Haft oder dem Gefängniss (abgesehen von Luk. 22, 68. 23, 16 ff. z. B. Act. 3, 13. 4, 21.) als von amtlicher Abordnung Act. 13, 3. 15, 30. (wofür Paulus πέμπειν z. B. 2. Thess. 3, 2.), feierlicher Verabschiedung Act. 15, 33. und überhaupt Entlassung Act. 19, 41. 23, 22. gebräuchlich. — οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας 13, 24. bezeichne die Italioten nach dem Sprachgebrauche des Lukas Act. 10, 23. 10, 38. 12, 1. 17, 13. 21, 27.

Was *Delitzsch* (im Komm. p. 705 f.) sonst noch für Lukas als Concipienten des Hebräerbrieft und für eine Mitbetheiligung des Apostels Paulus an der Abfassung desselben geltend macht, nämlich 1) dass der weltliche Beruf des Lukas als eines *Arztes* (Kol. 4, 14.) auffällig zur Gestaltung des Hebräerbrieft stimme, insofern dieser, so zu sagen, eine *anatomische* (4, 12 f.), eine *diätetische* (5, 12—14.) und eine *therapeutische* (12, 12 f.) Stelle und auch

sonst Manches enthalte, was dem Griffel eines Arztes angemessen erscheine, wie z. B. der Gebrauch von *νωθρός* 5, 11. 6, 12., *βρώματα καὶ πόματα* (wie bei Hippokrates ed. Littré 1, 622. 4, 380.), wobei vielleicht auch bemerkt werden dürfe, dass *ἐπιχειρεῖν*, wie Luk. 1, 1. gebraucht, ein Lieblingswort des Hippokrates sei; 2) dass es schwerlich zufällig sei, dass der Hebräerbrieff seiner ältesten Stellung nach auf den Brieff an Philemon gefolgt sei, unter dessen letzte Worte der Name des Lukas gehöre; 3) dass es schwerlich zufällig sei, dass da, wo der Verfasser der Apostelgeschichte mit „wir“ (16, 10.) zu erzählen beginne, der Bericht über des Timotheus Zugesellung zu Paulus vorausgegangen sei, und endlich 4) dass es schwerlich zufällig sei, dass der Hebräerbrieff in einer so stark an den Namen *ΠΑΥΛΟΣ* alliterirenden Weise anhebe — alles diess sind Argumente, die in einem Werke, welches auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt, gar nicht gefunden werden sollten.

Völlig entscheidend gegen Lukas ist, dass dieser nach Kol. 4, 14. verglichen mit Kol. 4, 11. ein *Heidenchrist* \*) war, während, wie allgemein zugestanden wird, der Ver-

\*) Wenn neuerdings *J. N. Tiele* in den Theol. Studien und Kritiken. 1858. H. 4. p. 753 ff. aus den vielen Hebraismen in den Schriften des Lukas zu beweisen versucht hat, dass derselbe von Geburt ein Jude gewesen sein müsse, so ist das durchaus verfehlt, da jene Hebraismen bei Lukas lediglich erst auf Rechnung der von ihm benutzten Quellen zu setzen sind. — Auch *Delitzsch* hält jetzt (im Komm. p. 705.), doch ohne Angabe von Gründen, den aus Kol. 4, 11. 14. gezogenen Schluss, dass Lukas ein Heidenchrist gewesen, für keineswegs sicher, und *Hofmann* (Schriftbeweis II. 2. Aufl. 2. Nördl. 1860. p. 99 f.) bestreitet die Richtigkeit desselben geradezu. Aber weder weisen Stellen, wie Act. 20, 6. 27, 9. auf einen geborenen Juden als Verfasser dieses Werks, wie *Hofmann* meint, noch kann in Kol. 4, 10. 11. mit *Hofmann* der Sinn gefunden werden, dass, während einerseits Aristarch mit Paulus nach Rom gekommen sei und zu seiner wohlbekannten Umgebung gehöre, andererseits aus der Zahl der jüdischen Christen ausserhalb seiner Genossenschaft, welche in Rom das Evangelium lehrten, nur Markus und Jesus sich mit ihm zu einträchtigem Wirken zusammengethan. Denn auf eine solche Verschiedenartigkeit des Verhältnisses der genannten drei Personen zu einander und zu Paulus deutet weder *ὁ συναιχμαλωτός μου* V. 10., welches, wie aus V. 23. des gleichzeitigen Philemonbrieffs sich ergibt, nur bildlich verstanden werden kann, noch sonst etwas hin; *οἱ ὄντες ἐν περιτομῇς οὗτοι μόνοι κτλ.* V. 11. kann daher nicht bloss auf *Μάρκος* und *Ἰησοῦς*, sondern muss zugleich auch auf *Ἀρίσταρχος* zurückbezogen werden, wenn anders nicht das natürlich Zusammengehörende unnatürlich verrenkt und aus einander gerissen werden soll. Die Beweiskraft von Kol. 4, 11. 14. bleibt demnach ungeschwächt bestehen.



fasser des Hebräerbriefs nur ein geborener *Jude* gewesen sein kann. Dass dieses Gegenmoment nicht durch die Ausflucht von *Delitzsch* (in d. Abh. p. 274.) sich beseitigen lässt, dass Lukas, wie sich in seinen andern Schriften bekunde, tief genug „in Jüdisches und Christliches sich eingelebt“ gehabt, um „nach den Winken“ des Paulus den Brief haben ausarbeiten zu können, liegt auf der Hand.

*Clemens Romanus* für den Verfasser zu halten, ist unter den Neueren *Erasmus* geneigt gewesen. Zuletzt hat *Bisping* sich für Clemens entschieden. Um indess dem Ausspruch des Tridentiner Concils nicht zu nahe zu treten, nimmt *Bisping* an, dass Clemens den Brief als eine Art Homilie nur bis 13, 17. selbstständig ausgearbeitet habe, worauf dann 13, 18 ff. als kurzer Zusatz vom Apostel Paulus, um dadurch das ganze Schreiben als das seinige zu adoptiren, hinzugefügt worden sei. Allein — abgesehen davon, dass 13, 18 ff. von keinem andern Verfasser herühren kann, als von dem des ganzen vorhergehenden Briefs, da ein Wechsel des redenden Subjects nirgends angedeutet, vielmehr V. 22. deutlich das Gegentheil vorausgesetzt wird — die Sentenzen im ersten, unbezweifelbar ächten, Sendschreiben des Clemens an die Korinther, welche nach Inhalt und Fassung an den Hebräerbrief erinnern (s. oben p. 7.), sind offenbar erst vermöge einer Benutzung und Nachahmung aus diesem herübergenommen. Denn an Originalität und Geisteskraft steht der Brief des Clemens tief unter dem Hebräerbrief. Im Uebrigen ist der Charakter der beiderseitigen Schriften ein zu verschiedenartiger, als dass sie von *Einem* Verfasser herrühren könnten. Von dem alexandrinisch-speculativen Geiste und dem oratorischen Schwunge des Hebräerbriefs findet sich im Brief des Clemens nichts.

An *Silvanus* haben *Böhme* und *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenhag. 1825. p. 91 ff. und Studien u. Kritiken. 1829. H. 2.) gedacht, und auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. II. p. 893.) hält diese Annahme für möglich. Aber *Silvanus* war nach Act. 15, 22. ursprünglich ein Mitglied der christlichen Gemeinde zu Jerusalem. Auch er musste also eine richtigere Kenntniss vom damaligen Tempel haben, als der Verfasser des Hebräerbriefs sie bekundet.

Die Ansicht, dass *Apollon* der Verfasser des Briefs gewesen sei, ist zuerst aufgestellt von *Luther*. Vergl. zu Gen. 48, 20. (ed. Witeberg. 1561. Tom. VI. p. 710.): „autor epistolae ad Hebracos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut



*ego arbitror, Apollo.*“ — Sermon von den Sekten, 1. Kor. 3, 4 ff. (bei Walch Th. XII. p. 1996.): „Dieser *Apollo* ist ein hochverständiger Mann gewest; *die Epistel Hebraeorum ist freylich sein.*“ — Epist. am Christt. Hebr. 1, 1 ff. (bei Walch Th. XII. p. 204.): „Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfähret und treibet den hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwürdiger Wahn, sie sey nicht St. Pauli, darum dass sie gar eine geschmücktere Rede führet, denn St. Paulus an andern Oertern pfeget. Etliche meynen, sie sey St. Lucae, etliche *St. Apollo*, welchen St. Lucas rühmet, wie er in der Schrift mächtig sey gewesen wider die Jüden, Apostelgesch. 18, 24. Es ist ja wahr, dass keine Epistel mit solcher Gewalt die Schrift führet, als diese, dass ein trefflicher apostolischer Mann gewesen ist, er sey auch wer er wolle.“ Luther's Vermuthung ist von *Luc. Osiander, Clericus, Heumann* (*Schediasma de libris anonymis ac pseudonymis. Jenae 1711. 8. p. 38 sqq.*), *Lorenz Müller* (*Dissertatt. de eloquentia Apollinis, viri apostolici. Schleus. 1717.*), *Semler* (in seinen dem Kommentar von Baumgarten vorangestellten „Beiträgen zu genauerer Einsicht des Br. an die Hebr.“ p. 15 f.; doch äussert er sich schwankend), *Ziegler* (*Vollständ. Einleit. in den Br. an die Hebr. Götting. 1791. 8. p. 255 ff.*), *Dindorf* (zu *Ernesti lectt. p. 1180.*), und neuerdings von *Bleek, Tholuck, Credner, Reuss, Bunsen* (*Hippolytus u. seine Zeit. Bd. 1. Leipz. 1852. p. 365.*), *H. Alford* (*The Greek Testament. Vol. IV. Part. I. London 1859. Prolegg. p. 58 ff.*), *Riehm* (*Lehrbegr. des Hebräerbr. II. p. 894.*), welcher letztere jedoch nur denselben Grad von Wahrscheinlichkeit für Apollos wie für Silvanus in Anspruch nimmt, u. A., sogar von den Katholiken *Feilmoser* (*Einl. in's N. T. p. 359 ff.*) und *Lutterbeck* (*die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Bd. 2. Mainz 1852. p. 101 ff.*)\* in Schutz genommen. Sie ist auch die allein richtige. Das Charakterbild, welches wir den Notizen der Apostelgeschichte (18, 24 ff.) und des ersten Korintherbriefs (Kap. 1—4. 16, 12.) zufolge uns von *Apollos* zu entwerfen genöthigt sind, stimmt genau mit den Merkmalen überein, durch welche der Verfasser des Hebräerbriefs unbewusst sich selber gezeichnet hat. Diese Uebereinstimmung ist so frappant und greift so tief, dass ihr gegenüber bei dem

\*) Nach *Lutterbeck* soll indess Paulus die letzten 9 Verse hinzugefügt, und Apollos in Gemeinschaft mit Lukas, Clemens und anderen Paulinern das Sendschreiben erlassen haben.

Mangel einer bestimmten, aus der apostolischen Zeit selber stammenden Tradition auch *der* Umstand bedeutungslos wird, dass unter den Vermuthungen der Alten keine auf Apollos als Briefverfasser gefallen ist. Apollos war kein unmittelbarer Jünger des Herrn, sondern gehörte einer zweiten Generation der Christen an. Von Freunden des *Paulus* war er tiefer im Christenthum unterwiesen, und stand mit *Paulus selbst* in naher Verbindung. Er war aber als christlicher Lehrer zu originell und bedeutend, als dass er zu ihm in dem blossen Verhältniss eines apostolischen Gehülfen gestanden hätte. Er war Jude von Geburt, und seine christliche Lehrwirksamkeit richtete sich mit Vorliebe auf Bekehrung seiner jüdischen Volksgenossen, wesshalb auch die Hebr. 13, 19. vorausgesetzte persönliche Bekanntschaft des Briefverfassers mit den palästinischen Judenchristen bei Apollos am wenigsten befremden kann. Er war aus Alexandrien gebürtig, vertraut mit der Schrift, und befähigt, sie auszulegen und anzuwenden, und aus ihr den Nachweis zu führen, dass Jesus der Messias sei. Auf ihn als Alexandriner passt die vorwiegend typisch-symbolische Lehrart des Hebräerbriefs, das Bemühen, unter der Hülle des Buchstabens einen tieferen, geistigeren Sinn nachzuweisen. Er war vor Allem ausgezeichnet durch die Gabe glänzender Beredsamkeit. Bei ihm als alexandrinischem Juden endlich kann der ausschliessliche Gebrauch der LXX. sowie die Unkunde über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem nicht auffallend sein.

## §. 2.

### *Die Empfänger \*).*

Dass der Brief für einen *judenchristlichen* Leserkreis bestimmt gewesen, ist nicht bloss allgemein anerkannt, sondern auch durch Inhalt und Zweck (vergl. §. 3.) so augenfällig gewiss, dass *Roeth's* (Epistolam vulgo „ad Hebr.“ inscriptam non ad Hebr. i. e. Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse. Francof. ad Moen. 1836. 8.) Annahme des Gegentheils nur als offenbare Verirrung betrachtet werden kann. Aber auch die von *Braun*, *Lightfoot* (Harmony

---

\*) Vergl. mein Pfingstprogramm: De literarum, quae ad Hebraeos inscribuntur, primis lectoribus. Gott. 1853. 4.

of the New Testament. Vol. 1. p. 340.), *Baumgarten*, *Heinrichs*, *Stenglein* (a. a. O. p. 61. Anm. p. 90.) und *Schwegler* (Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. p. 304.) vertretene Ansicht, dass der Brief, ohne Rücksichtnahme auf eine besondere Oertlichkeit, *überhaupt an alle Judenchristen* gerichtet gewesen, charakterisirt sich von vorn herein als völlig unhaltbar. Denn überall im Briefe werden individuelle Bedürfnisse der Leser, wie sie keineswegs sämtlichen Judenchristen gemeinsam waren, vorausgesetzt, und schon die persönlichen Beziehungen 5, 12. 6, 10—12. 10, 32 ff. 12, 4. 13, 7. 19. 23. 24. bekunden zur Genüge, dass der Verfasser einen bestimmten, örtlich begrenzten Leserkreis vor Augen hatte. Wie hätte unter Anderem der Verfasser seinen baldigen Besuch den Lesern verheissen können (13, 23.), wenn er unter ihnen die in allen Ländern zerstreuten Judenchristen sich gedacht gehabt?

Die Judenchristen in ganz Kleinasien oder doch in Pontus, Galatien, Kappadocien, Bithynien und Asia proconsularis sind von *Bengel*, *Ch. F. Schmid* (Observatt. super ep. ad Hebr. p. 16 sq.) und *Cramer*, die in Kleinasien, Macedonien und Griechenland von *W. Wall* (Brief critical notes etc. Lond. 1730. p. 318.) und *Wolf*, die laodiceenischen von *Stein* (Komment. zu dem Ev. des Lucas. Halle 1830. p. 289 ff.), die galatischen von *Storr* und *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenh. 1825. p. 91 ff.), die lykaonischen von *Credner*, die antiochenischen von *Böhme*, die cyprischen von *Ullmann* (Studien u. Kritiken 1828. p. 397.), die in irgend einer der zahlreichen griechischen Städte an der kleinasiatischen oder syrisch-palästini-schen Küste von *W. Grimm* (Theolog. Literat.-Bl. z. Darmst. Allg. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 660.; doch unentschieden), die macedonischen, besonders thessalonich'schen von *Semler* (bei Baumgarten p. 37 ff.) und *Nösselt* (Opuscc. ad interpretationem sacrar. scripturarum. Fasc. I. Halae 1785. p. 269 sqq.), die korinthischen von *Mich. Weber* (De numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo. Wittenb. 1798—1806.) und *Mack* (Theolog. Quartalschrift. 1838. H. 3), die römischen von *Wetstein* (Nov. Test. II. p. 386 sq.) und neuerdings von *R. Köstlin* (Theol. Jahrb. von *Baur* und *Zeller*. 1850. H. 2. p. 242.), der aber später diese Meinung zurückgenommen hat (s. u.), von *Holtzmann* (Theol. Stud. u. Krit. 1859. H. 2. p. 297 ff.) und von *Alford* (The Greek Testament. Vol. IV. Part. 1. Lond. 1859. Prolegg. p. 62 ff.), die

spanischen endlich von *Nicolaus de Lyra* (im Prooemium zum Br.) und von *Ludwig* (bei Carpzov, sacr. exercitt. in St. P. ep. ad Hebr. Helmst. 1750. p. LIX sq.) als ursprüngliche Empfänger des Briefs betrachtet worden.

Alle diese Annahmen aber, die meistentheils auf der irrigen Voraussetzung beruhen, dass der Brief ein Werk des Apostels Paulus sei, finden ihre Widerlegung *einmal* dadurch, dass der Hebräerbrief nicht an s. g. gemischte, aus Juden- und Heidenchristen bestehende Gemeinden, sondern nur an einen ausschliesslich judenchristlichen Leserkreis gerichtet sein kann. Auf Zustände, wie sie durch das Zusammenleben bekehrter Juden mit bekehrten Heiden nothwendig sich bedingten, und welche wegen der mannigfachen Conflict, die sie mit sich führten, zu wichtig waren, als dass sie unbeachtet hätten bleiben können \*), wird nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen; nirgends ist vom Verhältniss der Heiden zu den Juden und beider zum Reiche Gottes die Rede; nirgends werden für den beiderseitigen Verkehr Verhaltungsmaassregeln gegeben; vielmehr wird Alles speciell zu dem schon in seinen Vätern geheiligten jüdischen Gottesvolk in Beziehung gesetzt. Ungemischt judenchristliche Gemeinden aber lassen zu der späten Zeit, in welche die Entstehung des Briefes fällt (s. §. 4.), an keinem der genannten Orte historisch sich nachweisen. Sodann aber widerstreitet jenen Annahmen, dass die Leser des Hebräerbriefs die fortwährende Theilnahme an den Instituten des jüdischen Tempel- und Opferdienstes für so nothwendig hielten, dass sie ohne dieselbe ihre Sünden nicht völlig sühnen zu können vermeinten. Eine solche Form des im Christenthum noch fortwirkenden Judenthums passt nicht auf Judenchristen in der Diaspora, sondern nur auf solche, die in unmittelbarer Nähe des jüdischen Tempels ihren Wohnort hatten. Denn bei Juden, die in grösserer Entfernung vom Tempel lebten, trat der Eifer um das mosaische Gesetz naturgemäss vor Allem im zähen Festhalten an der Beschneidung, an den Speise- und Reinigungssatzungen, an der Sabbathfeier und dergleichen hervor.

---

\*) wesshalb man auch nicht mit *Holtzmann* (a. a. O. p. 298.) behaupten darf, es habe gar nichts Widersprechendes an sich, den Brief an eine grössere, aus Heidenchristen und Judenchristen noch äusserlich zusammengesetzte Gemeinde gerichtet sein zu lassen; daselbst habe er sich unter den Judenchristen seine Leser ganz von selbst gesucht, und darum führe er ohne eigentliche Adresse sogleich in *mediam rem* ein.

Einen jüdischen Tempel aber ausser dem zu Jerusalem gab es zur Zeit unseres Sendschreibens nur noch in Aegypten. Der Brief kann desshalb nur entweder an die christlichen Gemeinden in *Palästina*, hauptsächlich in *Jerusalem*, oder an *ägyptische*, namentlich *alexandrinische* Judenchristen gerichtet gewesen sein. Die letztere Annahme hat an *J. E. Chr. Schmidt* (Hist.-krit. Einl. in's N. T. Giessen 1804. p. 284. 293.), *Bunsen* (Hippolytus und seine Zeit. Bd. 1. Leipz. 1852. p. 365.) und besonders an *Wieseler* (Chronologie des apostol. Zeitalters. Gött. 1848. p. 481 ff. Vergl. auch Studien u. Kritiken. 1847. H. 4. p. 840 ff.) und *R. Köstlin* (Theol. Jahrb. von *Baur* und *Zeller*. 1854. H. 3. p. 388 ff.) Vertheidiger gefunden. Die herrschende Annahme dagegen ist die erstere. Neuerdings ist sie von *Bleek*, *Schott*, *de Wette*, *Thiersch*, *Stengel*, *Delitzsch*, *Tholuck*, *Ebrard*\*), *Bisping*, *Bloomfield*, *Ritschl* (Entstehung der altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. p. 159.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebr.-Br. I. p. 31.) und A. geltend gemacht. Und mit Recht.

Für Alexandrien als Bestimmungsort des Briefs hat man auf folgende Argumente sich gestützt:

1) Schon im Alterthume habe der Hebräerbrief auch den Titel eines Sendschreibens an die Alexandriner geführt, und überhaupt trete ein Schwanken in der Angabe des ursprünglichen Leserkreises schon innerhalb der alten Kirche hervor. Aber diese Behauptung ist eine unbegründete. Ob freilich die Ueberschrift *Πρὸς Ἐβραίους* schon vom Verfasser selbst herrühre, zu welcher Annahme *Bleek* und *Credner* geneigt sind, ist zweifelhaft. Aber nicht bloss ist diese Ueberschrift sehr alt, da sie in der Peschito, bei Tertullian, Origenes und vielen Andern sich findet, auch das wird überall im Alterthume als ausgemacht vorausgesetzt, dass die *Ἐβραῖοι*, deren Namen der Brief an seiner Spitze trage, die palästinischen Christen gewesen seien. Den Beweis dafür liefern Pantaenus, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Chrysostomus, Theodoret und viele Andere. Ein

---

\*) Sehr willkürlich indess lässt *Ebrard* den Brief nicht an die *Gesammtgemeinde* zu Jerusalem, sondern nur an „einen geschlossenen Kreis von Neophyten“ daselbst geschrieben sein. Denn weder folgt aus 5, 12., „dass die sämmtlichen Leser mit einander zu ein und derselben Zeit zum Christenthume übergetreten waren“, noch aus 6, 10., dass „nur an einen sehr engen und begrenzten Kreis von Individuen in einer Gemeinde“ gedacht werden dürfe, noch endlich aus *ὑμεῖς ἐχετε τὸν διδάξαν ὑμᾶς* 5, 12., „dass die Leser wirklich wieder in Unterricht genommen waren.“



Zeugniss für die Alexandriner als ursprüngliche Empfänger des Sendschreibens glaubt man nun freilich im sogenannten Kanon von Muratori zu besitzen, wo es heisst: „Fertur etiam ad Laudecenses (Laodicenses), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae (fictae) ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recepi (recipi) non potest (possunt). Fel enim cum melle misceri non congruit.“ Dass mit den Worten „alia ad Alexandrinos“ der Hebräerbrief gemeint sei, soll desshalb anzunehmen sein, weil sonst in dem Fragmente, das doch eine Aufzählung sowohl der ächten als auch der unächten Briefe des Apostels Paulus gebe, der Hebräerbrief auffallender Weise gar nicht erwähnt sein würde; derselbe habe aber, da man ihn in der alten römischen Kirche weder für ein Werk des Paulus, noch für kanonisch gehalten, gerade an dieser Stelle, wo von Briefen die Rede sei, die mit Unrecht dem Apostel Paulus beigelegt worden, namhaft gemacht werden müssen. Allein die Charakteristik des Briefs ad Alexandrinos, dessen das Fragment gedenkt, passt nicht auf den Hebräerbrief. Denn jener war ein „Pauli nomine“ erdichtetes Machwerk, was nichts anderes bedeuten kann, als dass er in einer vorangestellten Briefadresse, die dem Hebräerbrief gänzlich fehlt, sich selbst für ein Werk des Paulus ausgegeben habe. Er war ferner „ad haeresem Marcionis“ erdichtet, was nichts anderes heissen kann, als dass sein Inhalt in Uebereinstimmung mit den Marcionitischen Irrthümern sich befand, und für dieselben Propaganda zu machen bestimmt war. Mit Marcionitischen Irrthümern aber hat zugestandener Maassen der Hebräerbrief nichts gemein, wie er denn auch in den Kanon des Marcion keine Aufnahme fand. Dass endlich der Fragmentist den Hebräerbrief hätte erwähnen *müssen*, lässt sich auch nicht behaupten, da bei der Geltungslosigkeit desselben innerhalb der alten römischen Kirche sehr wohl möglich war, dass er ihn gar nicht kannte. — Wie aber sich nicht nachweisen lässt, dass der Hebräerbrief im Alterthume als ein Brief an die *Alexandriner* gegolten habe, so lässt sich auch nicht darthun, dass derselbe von Andern im Alterthume für einen Brief an die *Laodicener* gehalten worden sei. Man folgert diess letztere aus den Worten des Philastrius (haeres. 89.): „Haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos. Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucae evangelistae ajunt epistolam etiam ad Laodi-

censes conscriptam. Et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia; etsi legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ejus et ad Hebraeos interdum.“ Allein offenbar sind die Worte Alii autem etc. nur ein conciser Ausdruck für die Aussage, dass Andere den Evangelisten Lukas für den Verfasser des Hebräerbriefs, und nicht bloss für den Verfasser dieses, sondern auch des Laodicenserbriefs hielten. Der Laodicenserbrief werde *gar nicht* kirchlich vorgelesen; der Hebräerbrief dagegen werde zwar kirchlich vorgelesen, aber nicht, wie die dreizehn paulinischen Briefe, regelmässig, sondern nur *mitunter*. Eben so wenig endlich weis't es auf einen Streit über die ursprünglichen Empfänger des Hebräerbriefs hin, wenn *Chrysostomus* im Prooemium seines Kommentars sich die Frage aufwirft: *ποῦ δὲ οὗσιν ἐπέστελλον;* und diese dann mit *ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ* beantwortet. Denn *Chrysostomus* sah ein, dass die Ueberschrift des Briefes *Πρὸς Ἑβραίους* an und für sich eine mehrdeutige sei, indem sie die Möglichkeit zulasse, auch an die Judenchristen überhaupt als Empfänger des Schreibens zu denken; er hielt es daher für nöthig, die Beschränkung anzugeben, in welcher seiner Ansicht nach das allgemein lautende *Πρὸς Ἑβραίους* zu fassen sei.

2) Die Beschreibung des jüdischen Heiligthums (9, 1 — 5.) sowie der in demselben verrichteten Cultushandlungen (7, 27. 10, 11.) soll auf den Tempel zu Leontopolis in Aegypten hinweisen. Aber selbst wenn sich erhärten liesse, dass die Tempeleinrichtungen zu Leontopolis bei jener Beschreibung das Maassgebende gewesen, und mit denselben die ursprünglichen Anordnungen des Moses identificirt worden seien, so würde doch nur in Bezug auf den *Verfasser* der Schluss gerechtfertigt sein, dass derselbe von Geburt ein ägyptischer Jude gewesen sein müsse, nicht aber mit gleicher Nothwendigkeit gefolgert werden können, dass auch seine *Leser* in Aegypten zu suchen seien. Indess jene Behauptung selbst lässt sich auf keine Weise erhärten. *Josephus* nämlich, auf dessen Zeugniß *Wieseler* sich beruft, bezeichnet, wo er eine Charakteristik jenes *ἱερὸν* zu Leontopolis im Allgemeinen giebt, dasselbe als *ὁμοιον* (Antiqq. 12, 9, 7.) oder als *παρὰ πλήσιον* (Antiqq. 20, 10.) *τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις*, bemerkt dann aber Bell. Jud. 7, 10, 3., wo er etwas genauer berichtet, Folgendes: *Ὅντις τὸν μὲν ναὸν οὐχ ὁμοιον ᾠκοδόμησε τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις, ἀλλὰ πύργῳ παρὰ πλήσιον, λίθων μεγάλων εἰς ἐξίκον-*

τα πήχεις ἀνεστηκότα, τοῦ βωμοῦ δὲ τὴν κατασκευὴν  
 πρὸς τὸν οἶκοι ἐξεμιμήσατο καὶ τοῖς ἀναθήμασιν  
 ὁμοίως ἐκόσμησε, χωρὶς τῆς περὶ τὴν λυχνίαν κα-  
 τασκευῆς. Οὐ γὰρ ἐποίησε λυχνίαν· αὐτὸν δὲ χαλκευ-  
 σάμενος τὸν λίχνον χρυσοῦν ἐπιφαίνοντα σέλας χρυσοῦς ἀλί-  
 σεως ἐξεκρέμασεν. Josephus berichtet demnach, dass der  
 Oniastempel in Aegypten zwar *seiner äusseren Gestalt* nach  
 vom Tempel zu Jerusalem verschieden sei, indem er auf  
 einem sechzig Ellen hohen Fundament von grossen Steinen  
 stehe, und dadurch ein thurmähnliches Ansehen gewinne, dass  
 dagegen *seine innere Einrichtung*, mit alleiniger Ausnahme  
 des goldenen Leuchters, ebenso beschaffen sei, wie die des  
 Tempels zu Jerusalem; denn einander ähnlich seien der  
 Brandopferaltar und die sonstigen heiligen Geräthe. Wie  
 folgt nun aus diesen Angaben, dass der goldene Rauchaltar  
 im ägyptischen Tempel eben *den* Standort gehabt habe,  
 den der Verfasser des Hebräerbriefs 9, 4., im Widerspruch  
 mit der wirklichen Stellung desselben im jerusalemischen  
 Tempel, ihm zuweis't, *nämlich im Allerheiligsten*? Von  
 einer solchen Differenz — und doch wäre eben sie zu be-  
 weisen gewesen -- sagt ja Josephus kein Wort, lässt viel-  
 mehr an das Gegentheil denken. Und wie doch hätte der  
 Verfasser des Hebräerbriefs, wenn er bei seiner Beschrei-  
 bung des Heiligthums den Oniastempel vor Augen gehabt  
 hätte, 9, 2. schreiben können ἐν τῇ ἡ λυχνία, da nach  
 der ausdrücklichen Angabe des Josephus in jenem nicht  
 ein Leuchterstock, wie im Tempel zu Jerusalem, sondern  
 ein an einer goldenen Kette herabhängender Kronleuchter  
 sich befand? — Aber eben so wenig führen die Notizen  
 Hebr. 7, 27. 10, 11. auf jenen Tempel hin. Denn gesetzt  
 auch, dass historisch sich darthun liesse — was aber kei-  
 neswegs der Fall ist —, dass im ägyptischen Tempel der  
 Hohepriester *täglich* das Allerheiligste betreten habe, so  
 würde doch eine solche Thatsache zu den Voraussetzungen  
 des Hebräerbriefs nicht einmal passen. Denn Hebr. 9, 7.  
 wird ausdrücklich gesagt, dass der Hohepriester nur *ein*  
*Mal* im Jahre in's Allerheiligste hineingehe. Dass näm-  
 lich in dieser Stelle nicht die Aussage enthalten sein könne,  
 die Wieseler ihr aufzwingt, der Hohepriester betrete zwar  
 täglich das Allerheiligste, aber nur ein Mal im Jahre mit  
 Blut, bedarf kaum einer Bemerkung. Denn zu εἰς μὲν  
 τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσαιν οἱ ἱερεῖς bilden allein  
 die Worte εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἀπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ  
 ἀρχιερεὺς den Gegensatz, und erst nach Hinstellung dieses  
 Gegensatzes wird dann die nähere Modalität für das letzte

Glied hinzugefügt, dass nämlich der Hohepriester in dem Falle, dass er das Allerheiligste betrete, dasselbe nicht ohne Blut betrete.

Ueberhaupt aber weis't der Umstand, dass die ursprünglichen Empfänger des Hebräerbriefs einen so hohen Werth auf den levitischen Tempel- und Opferdienst legten, dass sie auch noch als Christen die fortwährende Theilnahme an demselben zur Erlangung des Heils für nöthig hielten, nicht auf Alexandriner, sondern nur auf Palästinenser hin. Denn ganz abgesehen davon, dass wir nicht einmal anderweitig wissen, ob die alexandrinische Christengemeinde eine ungemischt judenchristliche war, ja ob überhaupt eine geordnete Christengemeinde daselbst schon zur Zeit unseres Sendschreibens existirte, hatten die alexandrinischen Juden griechische Bildung und Philosophie so sehr auf sich einwirken lassen, dass ihre ganze Richtung eine spiritualistische geworden war. Frei von allem engherzigen Haften am Buchstaben des mosaischen Gesetzes, suchten sie durch allegorische Auslegung den tieferen, geistigen Sinn, der in den Satzungen und Instituten des Judenthums enthalten sei, aufzufinden und zur Geltung zu bringen. Dazu kommt, dass der Oniastempel in Leontopolis nicht einmal in Aegypten selber eines grossen Ansehens sich rühmen konnte. Den ägyptischen Juden missfiel grösstentheils, dass er nicht auf Moria, den ägyptischen Samaritern, dass er nicht auf Garizim stand (vergl. *Jost*, Allg. Gesch. des israel. Volks in 2 Bdn. Bd. 1. p. 515 ff.). Auch die jährlichen Weihgeschenke wurden desshalb zum grössten Theil nicht nach Leontopolis, sondern nach Jerusalem gesandt (vergl. *Franke*, histor.-krit. Studien zu der Septuaginta. Bd. 1. Abth. 1. Leipz. 1841. p. 186. not. d.), und Wallfahrten alexandrinischer Juden nach Jerusalem, um im dortigen Tempel Gebet und Opfer zu verrichten, hörten, so lange dieser fortbestand, nicht auf. Selbst *Philo* ist ein Beleg dafür. (Vergl. *Opp.* ed. *Mangey*. Tom. II. p. 646.: καὶ ὁν χρόνον εἰς τὸ πατριῶν ἱερὸν ἐστελλόμεναι εὐχόμενός τε καὶ θύσων.)

3) Für die Annahme alexandrinischer Leser soll ferner sprechen, dass der Brief nicht aramäisch abgefasst sei; wenigstens soll ein griechischer Brief an Palästinenser weniger wahrscheinlich sein als ein aramäisches Sendschreiben. Aber wie es einerseits völlig gewiss ist, dass die Palästinenser nicht bloss Aramäisch sondern auch Griechisch verstanden, so ist's ja andererseits durchaus zweifelhaft, ob in gleichem Maasse der Verfasser, der durch seinen ganzen Brief als Nichtpalästinenser sich bekundet,



nicht bloss einen griechischen, sondern auch einen aramäischen Brief zu schreiben befähigt war.

4) „Die ganze Art der Beweisführung und die geistliche Ausdeutung der gebrauchten Begriffe“ soll für alexandrinische Leser am passendsten sein. Aber dass diese Argumentationsweise „ohne Weiteres als den Lesern geläufig“ gedacht werde, lässt sich nicht behaupten. Es kann daher in derselben nur ein Fingerzeig für den *Verfasser*, nicht für seine *Leser* gefunden werden.

5) Dass der Verfasser bei seinen alttestamentlichen Citaten so genau den Septuaginta, selbst bei auffallenden Abweichungen derselben vom Grundtext folgt, soll nicht für palästinische Leser sich eignen, da bei diesen die Septuaginta keine Geltung gehabt, wohl aber für Alexandriner, bei welchen die Septuaginta das längst recipirte Synagogenbuch gewesen. Allein wäre wirklich jene Uebersetzung in Palästina geltungslos gewesen, so würde weder der in Jerusalem erzogene Apostel Paulus einen so häufigen Gebrauch von ihr gemacht, noch auch der Palästinenser Josephus ihr öfter als dem Grundtext sich angeschlossen haben. Auch dass im Hebräerbrief dem benutzten Septuagintatext die *alexandrinische Recension* (vergl. *Bleek* I. p. 372 ff.) zu Grunde liegt, und Hebr. 11, 35 f. auf das *zweite Buch der Makkabäer*, d. h. auf eine dem alexandrinischen Judenthum eigenthümliche Schrift, Rücksicht genommen wird (*Köstlin* a. a. O. p. 402.), lässt nur auf einen alexandrinischen Verfasser, nicht aber auf alexandrinische Leser einen Rückschluss zu.

6) Auf die Alexandriner als ursprüngliche Empfänger des Briefs soll endlich der Umstand hinweisen, dass die erste Erwähnung des Sendschreibens bei den alexandrinischen Vätern sich finde. Indess diese nämlichen alexandrinischen Väter stimmen ja darin überein, dass der Brief an die Gemeinden in *Palästina* gerichtet gewesen.

Wie aber für *Alexandria* als ursprünglichen Bestimmungsort des Briefs kein einziger triftiger Grund sich anführen lässt, so erledigen sich die gegen *Palästina* geltend gemachten Bedenken sehr leicht. Es sind folgende: 1) dass die Leser nach Hebr. 10, 32 ff. 12, 4. schon Verfolgungen, aber nicht *μετὰ αἰματος* erduldet hatten, was wegen Act. 8, 1—3. 12, 1. 2. von den palästinischen Christen nicht habe gesagt werden können; 2) dass die Leser nach Hebr. 6, 10. 13, 16. gegen andere Christen Mildthätigkeit geübt hatten, und noch ferner üben sollten, während nach Act. 11, 30. Gal. 2, 10. 1. Kor. 16, 1—3.



2. Kor. 8, 9. Röm. 15, 25 ff. gerade die palästinischen Christen als arm und unterstützungsbedürftig erscheinen; 3) dass sie nach Hebr. 2, 3. das Evangelium erst aus zweiter Hand empfangen hatten; 4) endlich, dass sie nach Hebr. 13, 18. 19. 23. sowohl zu dem Verfasser, der doch ein Pauliner gewesen, als zu dem Pauliner Timotheus in freundschaftlichen Beziehungen sollten gestanden haben. Dass indess diese persönlichen Beziehungen besonders vertrauter und inniger Natur gewesen, folgt aus den angegebenen Stellen nicht; ein Freundschaftsverhältniss allgemeinerer Art aber mit Apollos und nach des Apostels Paulus Tode auch mit Timotheus hat gar nichts Befremdendes. Die übrigen Aussagen aber finden sämmtlich dadurch ihre Rechtfertigung, dass, wie auch aus 13, 7. und 5, 12. deutlich erhellt, die Empfänger des Schreibens bereits einer *zweiten Generation* der Christenheit angehörten.

Während die genannten Argumente den meisten Bestreitern einer palästinisch-jerusalemischen Bestimmung des Briefs gemeinsam sind, hat *Köstlin* noch auf folgende ihm eigenthümliche Gegenmomente sich gestützt:

1) Der Verfasser habe, wie die völlige Abhängigkeit desselben von den Septuaginta zeige, nur Griechisch verstanden. Nun aber ergebe sich aus 13, 19., dass er der Gemeinde, an die er schreibe, selbst angehört habe. Wäre daher der Brief nach Palästina gerichtet gewesen, so würde der Verfasser selbst ein palästinischer Christ, als solcher aber schwerlich so ausschliesslich hellenistisch gebildet, sondern ohne Zweifel der palästinischen Landessprache kundig und namentlich mit dem Urtext des Alten Testaments bekannt gewesen sein. Allein, dass der Verfasser selbst ein Mitglied der Gemeinde gewesen sei, an welche er schreibe, lässt sich aus 13, 19. gar nicht folgern. Vergl. die *Auslegung* d. St.

2) Es sei nicht anzunehmen, dass in der palästinischen Christenheit oder vielmehr in der Hauptgemeinde derselben, der jerusalemischen, im ersten Jahrhundert und namentlich in den Jahren 60—70. eine solche Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniss des christlichen Glaubensinhalts, eine solche Unfähigkeit, die Mysterien der christlichen Lehre zu verstehen, eine so tadeluswerthe Lauheit und Glaubensschwäche, eine ihrer ganzen Stellung so unwürdige Unzufriedenheit wegen jüdischer Schmähungen und Verfolgungen, die sie längst habe gewohnt sein müssen, und eine so untreue Hinneigung zum Rückfall in's Judenthum, wie der Brief bei seinen Empfängern voraussetze, habe vor-

handen sein können. Allein wo hätte es eine judenchristliche Gemeinde gegeben, bei welcher die bezeichneten Zustände erklärlicher wären, als gerade in Jerusalem, wo der alte Cultus mit seiner verlockenden Pracht und seinen Reizen für die Sinnlichkeit unmittelbar vor Augen trat, und die zähe Widerstandskraft des alten Judenthums am meisten sich geltend machte? Vergl. auch Act. 21, 20 ff.

3) Wäre Jerusalem der Bestimmungsort des Briefs gewesen, so hätte der Verfasser 2, 3. es nicht unterlassen können, die Leser daran zu erinnern, dass der Herr selbst unter ihnen gewandelt, gelehrt und gewirkt, in ihrer Mitte, ja vor ihren Augen den Kreuzestod erlitten, unter ihnen selbst die ersten Zeugen seiner Auferstehung und Erhöhung gefunden habe, zumal da während der Jahre 60—70. noch eine grosse Zahl unmittelbarer Jünger Jesu in Jerusalem habe vorhanden sein müssen. Allein 2, 3. die persönliche Wirksamkeit Jesu geschildert zu sehen, kann man gar nicht erwarten, weil darauf der Zusammenhang nicht führt. Denn nicht die Beziehung auf Verfasser und Leser des Briefs ist 2, 3. das Wesentliche, sondern nur darauf kommt es dem Schriftsteller an, dem *alttestamentlichen λόγος* das Heil der *Christen* als das Höhere gegenüber zu stellen. Es handelt sich also bei diesem Gegensatz um die *Christen überhaupt* oder um das Heil, welches *Gemeingut aller* Christen ist, während dann erst als blosses Nebenmoment, welches unbeschadet des Gedankenzusammenhanges auch hätte fehlen können, noch nachträglich die Bemerkung angeknüpft wird, dass dieses christliche Heil auf feste, zuverlässige Weise der jetzigen (zweiten) Generation der Christenheit, welcher sowohl der Verfasser als auch die Leser des Briefs angehören, überliefert worden sei. Eine Veranlassung, der dereinstigen persönlichen Wirksamkeit Jesu unter den Lesern des Weiteren zu gedenken, lag demnach gar nicht vor, und ein Grund, die Aussage 2, 3. gegen Palästinenser als Empfänger des Briefs geltend zu machen, lässt sich um so weniger denken, als ja die Thatsache, dass den Vorfahren der jetzigen Gemeindegossen der Herr einst selber das Heil verkündigt, durch die Worte nicht ausgeschlossen wird. Dass aber während der Jahre 60—70. noch eine grosse Zahl unmittelbarer Jünger in Jerusalem habe leben müssen, ist eine blosser Behauptung, welcher die Thatsache entgegengesetzt werden kann, dass doch auch Lukas im Prolog seines Evangeliums, d. h. einer Schrift, deren Entstehung jedenfalls noch in die siebenziger Jahre fällt, welche also nur wenige Jahre jünger

ist als unser Brief, ohne Weiteres sich und seine Zeitgenossen zu einer zweiten Generation der Christenheit rechnet. Gesetzt aber auch, dass noch unmittelbare Jünger Jesu in Jerusalem vorhanden waren, so konnten das doch beim Ausgang der sechziger Jahre, in welche Zeit der Ursprung des Hebräerbriefs zu verlegen ist (vergl. §. 4.), nur noch einzelne wenige sein; etwaige vereinzelte Ausnahmen aber waren kein Hinderniss, die damaligen Gemeindeglieder als einer zweiten Generation der Christenheit angehörig zu charakterisiren; denn eben nur der Charakter der Gemeinde *im Allgemeinen*, oder wie er *im Ganzen und Grossen* sich darstellte, kam in Betracht.

4) Der Verfasser setze, was auf die Urgemeinde nicht passe, an verschiedenen Stellen voraus, dass seine Leser verhältnissmässig erst kurze Zeit Mitglieder der christlichen Kirche seien. Aber aus 3, 14. 6, 11. 10, 32. 6, 1—5. 10, 23. folgt das nicht, vielmehr ergibt sich aus 5, 12. das Gegentheil.

5) Die jerusalemische Christenheit habe theils aus Mitgliedern bestanden, die gleich nach der Auferstehung, zum Theil vielleicht noch früher, gläubig geworden, theils aus solchen, die zu diesem Grundstamm erst später hinzuge treten seien; sie sei eine Gemeinde gewesen, die sich allmählig gebildet und wohl, namentlich so lange Jakobus lebte, fortwährenden Zuwachs aus dem Judenthum erhalten habe; die Gemeinde der *Ἑβραῖοι* dagegen sei nicht in dieser allmählichen Weise während einer langen Reihe von Jahren entstanden, sondern die Bekehrung ihrer sämtlichen oder doch weitaus meisten Mitglieder sei in eine und dieselbe Zeit gefallen; sie müsse sich durch gleichzeitigen Uebertritt einer bedeutenden Zahl von Juden zum Christenthum gebildet und bis zur Zeit des Briefes ungefähr in demselben Bestande von Mitgliedern, den sie Anfangs zählte, behauptet haben. Allein zu einem derartigen Schlusse gewähren die Worte *ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων* 10, 32. keine Berechtigung. Denn nur das wird dort hervorgehoben, dass der Leidenskampf, den die Leser vormals bestanden, in eine Zeit ihres Lebens fiel, in welcher sie *bereits Christen* waren. Ueber die *Modalität* ihrer Bekehrung zum Christenthume enthalten die Worte nichts.

6) Aus der 6, 10. gewählten Bezeichnung *τοῖς ἁγίοις* ergebe sich, dass die *Ἑβραῖοι* hier als eine *nicht palästinsische Gemeinde, welche die Palästinenser unterstützt habe*, vorausgesetzt worden seien. Eine andere Gemeinde (!) als

die Urgemeinde habe nicht so einfach als *οἱ ἅγιοι* bezeichnet werden können, wogegen der Gebrauch dieses Namens von jener sehr häufig sei (1. Kor. 16, 1. 2. Kor. 8, 4. 9, 1. Röm. 15, 25. 31.). Ein Sprachgebrauch, welcher darauf beruhe, dass den andern *ἐκκλησίαι* gegenüber die palästinensischen und besonders jerusalemischen Christen die *ἅγιοι κατ' ἐξοχήν*, die unter allen zuerst, von Christus und den Aposteln selbst aus der Welt Auserwählten und Ausgesonderten, die ersten Empfänger des göttlichen Worts und des heiligen Geistes, die ersten Zeugen und Vermittler der christlichen Wahrheit für die ganze übrige Christenheit gewesen und auch als solche anerkannt seien (besonders Röm. 15, 27.), ehe durch die Zerstörung Jerusalems und durch die reissenden Fortschritte des Heidenchristenthums dieses Abhängigkeits- und Pietätsverhältniss sich von selbst gelöst habe. Das Verfehltte einer solchen Beweisführung zu zeigen, genügt es indess, auf den Gebrauch von *οἱ ἅγιοι* in Stellen wie 1. Kor. 6, 1. 2. Röm. 16, 2., auf die paulinischen Briefadressen, auf den Röm. 15, 26. bei *τῶν ἁγίων* für nöthig erachteten Zusatz *τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ* u. dergl. m. hinzuweisen. Ja! Köstlin hat es sogar übersehen, dass er mittelst dieses Arguments, wenn es gegründet wäre, sich selber bündigst widerlegen würde. Denn welches weiteren Beweises, dass die Leser des Sendschreibens in *Jerusalem* zu suchen seien, bedürfte es dann noch als der Aussage unseres Briefs selbst 13, 24.: *ἀσπασασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους*?

7) endlich die jerusalemische Gemeinde sei, wie aus Act. 2, 46. 3, 1. (vergl. 21, 20.) hervorgehe, fortwährend in Verbindung mit dem Tempelcultus geblieben. Von den Empfängern des Hebräerbriefts dagegen sei ursprünglich aller religiöser Verband mit dem Judenthum aufgegeben, und erst jetzt seien sie in Gefahr gerathen, sowohl durch Lehren, welche die Nothwendigkeit eines Festhaltens am mosaischen Gesetz geltend machen wollten (13, 9 ff.), als auch, wie es scheine, theils durch verlockende Anerbietungen (vergl. 12, 16 f.), theils durch quälerische Anfeindungen von Seiten ihrer früheren jüdischen Glaubensgenossen zur Rückkehr unter die jüdische Religionsverfassung verleitet zu werden. Allein der wirkliche Sachverhalt wird durch diese Behauptung in sein gerades Gegentheil verkehrt. Denn dass die Empfänger des Hebräerbriefts am jüdischen Tempel- und Opferdienst nicht bloss fortwährend noch sich betheiligten, sondern sogar die Theilnahme daran



für ein nothwendiges Erforderniss der völligen Sühnung der Sünden hielten, liegt ja der ganzen Argumentation des Briefs als überall wiederkehrende Voraussetzung zu Grunde.

### §. 3.

#### *Veranlassung, Zweck und Inhalt.*

*Veranlasst* ward der Hebräerbrief durch die Gefahr, in welcher die Christen in Palästina, hauptsächlich in Jerusalem schwebten, vom Glauben an Christus sich wieder loszusagen, und völlig in's Judenthum zurückzufallen (vergl. besonders 6, 4—6. 10, 26 ff.). Diese Gefahr war eine sehr dringende geworden, da Manche bereits thatsächlich die christlichen Versammlungen zu besuchen aufgehört hatten (10, 25.). Demgemäss *bezweckt* der Brief, durch allseitige Entfaltung der Erhabenheit der christlichen Offenbarung als der vollkommenen und urbildlichen über die alttestamentliche als die bloss vorbereitende und abbildliche, sowie durch Vorhaltung der schreckenden Folgen eines Abfalls vor diesem selber zu warnen, und zum treuen Ausharren im Christenglauben zu ermuntern. — Abweichend, aber gänzlich verfehlt, bestimmt *Thiersch* (De epistola ad Hebr. Marb. 1848. p. 2. sqq. — Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankf. u. Erlang. 1852. p. 188 ff.) den Zweck des Briefs dahin, dass derselbe ein *Trostschreiben* habe sein sollen wegen der *Ausschliessung vom Tempelcult*, welche die jerusalemischen Christen im Anfange des jüdischen Kriegs von Seiten ihrer unbekehrten Volksgenossen betroffen gehabt. Nichts im Briefe weist auf eine solche Sachlage hin, vielmehr genügt schon die eine Stelle Hebr. 13, 13., um die Irrigkeit dieser Vermuthung in's Licht zu setzen. Denn anstatt ein *Ausgeschlossenensein* zu erwähnen, und in Bezug auf eine derartige Thatsache einen *Trost* zu spenden, fordert ja hier der Verfasser zum *Austreten* aus dem Judenthum als zu einem Act der Freithätigkeit auf, setzt also, wie bei seinen sonstigen Erörterungen, voraus, dass die Leser noch mitten im Judenthum *sich befanden*, und mit engherziger, unchristlicher Starrheit an demselben festhielten. Eine besondere Stütze seiner Hypothese glaubt *Thiersch* im 11ten Kap. zu finden. Sämmtliche dort vorgeführte Geschichtsbeispiele sollen in specieller Bezugnahme auf eine solche

Situation der Leser, wie er sie annimmt, vom Verfasser ausgewählt sein. Aber ein Blick auf die Paraphrase, die *Thiersch* zum Erweis dieser Behauptung vom 11ten Kap. giebt, zeigt, dass Alles, woraus derselbe argumentirt, *von ihm selbst* erst in den Text *eingetragen* ist. — Dass endlich auch *Ebrard's* Ansicht, nach welcher der Brief „eine Art von Leitfaden“ (!) für jerusalemische „Neophyten“ (!) zu sein bezweckt habe“, welche „aus *Angst* vor der Exclusion vom Tempelcultus“ Miene gemacht, sich vom Christenthum wieder zurückzuziehen, eine höchst willkürliche sei, bedarf schwerlich eines weiteren Worts.

Seinem *Inhalt* nach lässt man den Brief gewöhnlich in einen dogmatischen (1, 1—10, 18.) und einen paränetischen (10, 19—13, 25.) Theil zerfallen. Aber eine strenge Sonderung findet nicht statt, da schon in jenen ersten Theil vielfach Ermahnungen, zum Theil von beträchtlichem Umfang, sich einreihen, und die Haupttendenz des ganzen Sendschreibens eine paränetische ist.

Der Inhalt selbst verläuft folgendermaassen:

Die Offenbarung Gottes in Christo ist vorzüglicher als die Offenbarungen desselben im Alten Bunde. Denn Christus als der Sohn Gottes ist über die Engel als blosse Diener Gottes erhaben (Kap. 1.). Um so mehr haben wir am Christenglauben festzuhalten. Denn wenn schon das durch die Engel vermittelte mosaische Gesetz nicht ungestraft übertreten werden konnte, so ist die Straffälligkeit einer Geringschätzung des vom Herrn verkündigten, und von Gott selbst bezeugten christlichen Heils eine ungleich grössere (2, 1—4). Nicht Engeln, sondern Christo, dem Menschensohn, ist das messianische Reich unterworfen. Allerdings ist Christus eine kurze Zeit hindurch unter die Engel erniedrigt worden; aber es musste so sein, damit die Menschheit das Heil erwürbe; er musste leiden und sterben, und in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, ähnlich werden, um als Hoherpriester dieselben mit Gott versöhnen zu können (V. 5—18.). Darum beachtet Jesum, den Abgesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, wohl! Er ist erhabener als Moses; um so viel höher steht er als dieser, als der über das Haus gebietende Sohn vor dem Diener des Hauses den Vorrang hat (3, 1—6.). Hütet euch also, der Mahnung des heiligen Geistes gemäss, vor Unglauben und Abfall, indem ihr das Schicksal der Väter in der Wüste, die wegen ihres Ungehorsams dem Verderben anheimfielen, zur Warnung euch dienen lasst. Die Verheissung Gottes, zu seiner Ruhe einzugehen,

ist noch unerfüllt; auch euch steht der Eintritt offen, wenn ihr Glauben habt, während Widerspenstigkeit gegen die neu an euch ergangene Mahnung euch der Strafgerechtigkeit Gottes überliefert (4, 1—13.). Festhalten am christlichen Bekenntniss sollen die Leser, da sie in Jesu einen Hohenpriester besitzen, der nicht bloss hoch erhaben, sondern auch befähigt ist, die Menschheit zu erlösen (V. 14—16.). Die beiden Haupteigenschaften, die jeder menschliche Hohepriester besitzen muss, nämlich die Fähigkeit, mit der irrenden Menschheit Mitgefühl zu haben, und kein Usurpator des Amts, sondern von Gott zu demselben berufen zu sein, besitzt auch Christus. Er ist Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks (5, 1—10.). Ehe indess der Verfasser, wozu er sich anschickt, zur näheren Darlegung der Christo nach der Weise Melchisedeks zukommenden hohenpriesterlichen Würde und somit seiner Erhabenheit über die levitischen Hohenpriester übergeht, beklagt er sich in einer Digression über die niedrige Stufe der christlichen Erkenntniss, auf der die Leser, die längst selber Lehrer des Christenthums sein müssten, noch immer stehen, ermahnt sie, nach Mündigkeit und Reife im Christenthum zu streben, und weis't warnend darauf hin, dass diejenigen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben abfallen, unwiederbringlich das christliche Heil verscherzen, äussert dann aber seine Zuversicht, dass es mit den Lesern, die durch Werke der christlichen Liebe sich hervorgethan und noch hervorthun, nicht also sich verhalten werde, und giebt an, was er von ihnen wünscht — nämlich Ausdauer bis zum Ende, indem er zugleich auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung und die objective Sicherheit der Christen Hoffnung aufmerksam macht (5, 11—6, 20.). Mit dem 7ten Kap. kehrt der Verfasser zum Gegenstande seiner Erörterung zurück. Er verweilt zunächst bei der Person des Melchisedek selbst, indem er nach Anleitung der Schrift die Erhabenheit seiner Stellung den Lesern vor Augen führt, und einen dreifachen Vorzug desselben vor den levitischen Priestern nachweis't (7, 1—10.). Aus diesem Inferioritätsverhältniss folgt nun aber, dass das levitische Priesterthum und somit überhaupt das mosaische Gesetz unvollkommen und unfähig ist, zur Vollendung zu führen. Denn sonst hätte es, als jenes längst eingesetzt war, nicht noch der Verheissung und des Auftretens eines anderweitigen Priesters bedurft (V. 11. 12.). Dass levitisches Priesterthum sammt dem mosaischen Ge-

setze seine Gültigkeit verloren, erhellt daraus, dass Christus, auf welchen jener Gottesausspruch Ps. 110, 4. sich bezieht, faktisch einem Stamme angehört, der nach mosaischer Satzung mit Verwaltung des Priesteramts nichts zu schaffen hat (V. 13. 14.); es erhellt ferner daraus, dass der verheissene neue Priester die Aehnlichkeit des Melchisedek an sich tragen soll, wodurch eben bekundet wird, dass seine charakteristische Eigenthümlichkeit eine andere ist als die der levitischen Priester (V. 15—17.). Das Ziel, zu dessen Herbeiführung es dem levitischen Priesterthum an Kraft gebracht, wird erreicht durch Christi ewiges Priesterthum nach Melchisedeks Weise (V. 18. 19.). Der Vorrang desselben vor dem levitischen Priesterthum tritt ferner dadurch hervor, dass es kraft eines Eidschwurs von Gott eingesetzt ist, während jenes ohne Eidschwur eingesetzt ward (V. 20—22.). Die levitischen Priester ferner sterben einer nach dem andern, Christi Priesterthum dagegen — und das bildet einen dritten Vorzug — ist, da er ewig lebt, ein unwandelbares und unvergängliches (V. 23—25.). Ein vierter Vorzug endlich bekundet sich dadurch, dass, während die levitischen Priester sündige Menschen sind, die tagtäglich für ihre eigenen und des Volkes Sünden opfern müssen, Christus der sündlose Gottessohn ist, der ein für alle Mal sich selbst zum Opfer dargebracht hat (V. 26—28.). Aber nicht bloss seiner *Person* nach ist Christus weit über die levitischen Priester erhaben, auch das *Heiligthum*, an welchem er als Hoherpriester fungirt, ist hoch erhaben über das levitische. Denn Christus verwaltet sein hohespriesterliches Amt in der *himmlischen*, von Gott selbst erbauten Stiftshütte, von welcher als dem Urbilde die *irdische* Stiftshütte, in der die levitischen Priester fungiren, ein blosses Abbild ist (8, 1—5.). Um so vorzüglicher ist Christi priesterlicher Dienst, als auch der Bund, dessen Mittler er ist, ein besserer, weil auf dem Grunde besserer Verheissungen beruhender, ist. Der Charakter dieses verheissenen neuen Bundes ist ein innerlicher, geistiger, und durch die Verheissung eines neuen ist der alte Bund für abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt (V. 6—13.). In der Einrichtung des mosaischen Heiligthums selber und der damit übereinstimmenden Ordnung des Priesterdienstes liegt die Andeutung von Seiten Gottes, dass der Mosaismus noch nicht die vollkommene Religion, sondern nur die Vorbereitungsanstalt für dieselbe ist (9, 1—8.), wie denn auch die levitischen *Opfer*, da sie dem Gebiete *fleischlicher Satzung* angehören, nicht wahrhaft zu



versöhnen im Stande sind, während das von Christus *kraft ewigen Geistes* vermöge *seines eigenen Blutes* dargebrachte Opfer ewige Versöhnungskraft besitzt (V. 9—14.). Um Vermittler des neuen Bundes zu werden, *musste* aber Christus den Tod erleiden. Das folgt aus dem Begriff einer *διαθήκη*, da eine solche nur dann Gültigkeit erlangt, wenn zuvor der Tod des *διαθέμενος* nachgewiesen ist, wie denn auch die erste, oder alttestamentliche *διαθήκη* nicht ohne Blut eingeweiht ist, und es ohne Blutvergiessen keine Vergebung im mosaischen Gesetze giebt. Zur Einweihung des irdischen Heiligthums genügte das Blut von geschlachteten Opferthieren; zur Weihung des himmlischen Heiligthums dagegen bedurfte es eines vorzüglicheren Opfers; dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht, und bei seiner zu erwartenden Wiederkehr zum Heile derer, die auf ihn harren, wird kein nochmaliges Opfer nöthig sein (V. 15—28.). In der *Unvollkommenheit* des mosaischen Gesetzes ist's begründet, dass man dort die Sühnopfer alljährlich wiederholt; jene Wiederholung enthält die Erinnerung daran, dass immer noch Sünden vorhanden sind, wie ja auch wirklich eine Sündentilgung durch Blut von Stieren und Böcken unmöglich ist (10, 1—4.). Schon in der Schrift ist es ausgesprochen, dass nicht durch Thieropfer, sondern nur durch Erfüllung des Willens Gottes das Freiwerden von Sünden zu erreichen ist. Auf dem Grunde dieser Willenserfüllung durch Christus sind wir Christen geheiligt (V. 5—10.). Hierauf wird nochmals der Hauptunterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Hohenpriester hervorgehoben, dass jener tagtäglich die nämlichen Opfer wiederholt, ohne Sündentilgung dadurch zu Wege zu bringen, dieser dagegen durch sein einmaliges Opfer ewige Heiligung bewirkt hat (V. 11—14.), und schliesslich darauf aufmerksam gemacht, wie auch die Schrift bezeuge, dass es eines weiteren Sühnopfers nicht mehr bedürfe (V. 15—18.).

Die Leser, im Besitz eines solch' erhabenen Hohenpriesters und des durch ihn vermittelten Segens sollen mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit festhalten am Christenglauben, einander zur Liebe und zu guten Werken anreizen, und nicht, wie bei Einigen zur Sitte geworden, die gottesdienstlichen Versammlungen verlassen. Um so mehr, da die Parusie nahe bevorsteht (V. 19—25.). Denn wer wesentlich die erkannte christliche Wahrheit gering achtet und gegen sie sündigt, wird dem Strafgericht Gottes nicht ent-

gehen (V. 26—31.). Eingedenk der christlichen Tüchtigkeit, die sie in früheren Tagen bewiesen, sollen die Leser die christliche Freudigkeit nicht verlieren, vielmehr ausharren im Christenthum; denn nur noch ganz kurze Zeit wird es dauern bis zu Christi Wiederkehr und zum Eintritt der verheissenen Segensfülle (V. 32—39.). Der Verfasser definirt hierauf das Wesen der πίστις, die er von den Lesern fordert, und führt ihnen dann Beispiele von Glaubensheroismus aus der Vorzeit vor Augen (Kap. 11.). Im Besitz einer solchen Masse von Vorbildern und im Hinblick auf Jesus selbst sollen die Leser mit Standhaftigkeit den ihnen vorliegenden Kampf bestehen, und ihre Leiden als eine heilsame Züchtigung des von väterlicher Liebe gegen sie erfüllten Gottes betrachten (12, 1—13.). Hieran schliesst sich eine Mahnung zur Eintracht und Heiligung (V. 14—17.). Zum Streben nach Heiligung verpflichtet die Leser die Beschaffenheit des neuen Bundes, zu dem sie hinzugetreten sind. Während der alte Bund den Charakter des Sinnlichen, Irdischen und des bloss Furcht Erregenden an sich trug, hat der neue Bund den Charakter des Geistigen, Himmlischen, bringt in Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen, und gewährt Versöhnung. Vor Abfall vom neuen Bunde sollen daher die Leser sich hüten; denn ihre Schuld und Strafwürdigkeit würde eine ungleich höhere sein. Vielmehr sollen sie für die Theilnahme an dem unerschütterlichen Reich des neuen Bundes dankerfüllt sein gegen Gott, und mit Scheu und Ehrfurcht ihm dienen (V. 18—29.). Hieran reihen sich Ermahnungen zu fortdauernder Bruderliebe (13, 1.), zur Gastfreundschaft (V. 2.), zum Beistande gegen Gefangene und Bedrängte (V. 3.), zur Keuschheit (V. 4.), zur Fernhaltung des Geizes und zur Genügsamkeit (V. 5. 6.), zum Gedenken an die früheren Lehrer und zur Nacheiferung ihres Glaubens (V. 7.), zur Meidung unchristlicher Lehren und Satzungen (V. 8—15.), zur Wohlthätigkeit (V. 16.), zum Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher (V. 17.). Es folgt eine Aufforderung zur Fürbitte für den Verfasser (V. 18. 19.), ein Segenswunsch (V. 20. 21.), die Bitte um freundliche Aufnahme des Briefs (V. 22.), die Mittheilung einer Neuigkeit (V. 23.), die Bitte um Ausrichtung von Grüßen, nebst Bestellung von Grüßen an die Leser (V. 24.), und der Schlusssegenswunsch (V. 25.).

## §. 4.

*Zeit und Ort der Abfassung.*

Der Brief kann erst in später Zeit geschrieben sein. Denn nach 2, 3. 13, 7. (vergl. auch 5, 12. 10, 32 ff.) gehörten die Empfänger desselben einer zweiten Generation der Christen an. Nach 13, 7. waren bereits die ursprünglichen Vorsteher und Lehrer der Gemeinde durch den Tod, und zwar durch den Märtyrertod, derselben entrissen. Auch der Tod des *Jakobus*, des Bruders des Herrn, der als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem zu den Säulen der Christenheit gerechnet wurde (Gal. 2, 9.), musste demnach schon vorhergegangen sein, wie es denn überhaupt kaum denkbar ist, dass, so lange Jakobus noch am Leben war, in die Wirksamkeit desselben durch ein Sendschreiben von solchem Ton und Inhalt, wie ihn der Hebräerbrief zeigt, vom Verfasser des letztern würde eingegriffen sein. Der Hebräerbrief kann daher nicht vor dem Jahre 63. (Josephus, Antiqq. 20, 9, 1.) geschrieben sein. Seine Abfassungszeit muss aber noch vor die Zerstörung Jerusalems fallen. Denn dem Briefe liegt durchgehends die Voraussetzung zu Grunde, dass der levitische Tempeldienst noch fortbestehe. Belege dafür sind nicht bloss 8, 4. 5. 9, 6 ff. 13, 10 ff., und besonders 9, 9., wo das Nochfortbestehen des Vorderzeltes im jüdischen Heiligthum ausdrücklich als typische Hinweisung auf die Gegenwart bezeichnet wird, in welcher man noch immer Opfer darbringe, die dem Gewissen Befriedigung zu gewähren ausser Stande seien, sondern auch überhaupt ein grosser Theil des Briefinhalts, in welchem dem Wahn der Leser, dass ohne fortwährende Theilnahme am levitischen Opfer- und Tempelcult die Erlangung des ewigen Heils nicht möglich sei, entgegengetreten wird. Auch noch vor dem Anfange des jüdischen Kriegs muss der Brief verfasst worden sein; denn wäre derselbe bereits ausgebrochen gewesen, so hätten bestimmte Beziehungen darauf nicht fehlen können. Doch scheint es, dass die dem Ausbruch des jüdischen Kriegs voraufgehenden Unruhen und Aufstände bereits ihren Anfang genommen hatten. Denn 10, 25. wird darauf hingewiesen, dass die sichtbaren Zeichen der herannahenden Parusie Christi den Lesern bereits vor Augen gerückt seien, und nach 12, 4 ff. 13, 13. war ihre persönliche Lage eine leidensvolle. Am natürlichsten ist desshalb die Annahme, dass die Entstehungszeit des Briefes zwischen die Jahre 65–67. zu setzen sei.

Der Ort der Abfassung ist unbestimmbar. Nur so viel ist aus 13, 24. ersichtlich, dass derselbe ausserhalb Italiens zu suchen sei.

### §. 5.

#### *Form und Grundsprache.*

Dass die Schrift ein *wirklicher Brief*, und nicht, wie *Berger* (Götting. theol. Bibl. Th. III. St. 3. p. 449 ff. Moral. Einleit. in das N. T. Th. 3. p. 442 f. Vergl. auch *Reuss*, Geschichte der h. Schr. N. T. 2 A. Braunsch. 1853. §. 151.) angenommen hat, eine *Homilie* gewesen, ist anerkannt, und durch die Personalnotizen am Schluss der Schrift, welche weder mit *Berger* als späteres Anhängsel eines andern Verfassers, noch mit *Schwegler* (Nachapostolisches Zeitalter. Bd. 2. p. 304.) als „schriftstellerische Fiction“ sich betrachten lassen, gewiss.

Auch die oftmals im Alterthum ausgesprochene, ursprünglich als Ausgleichungsversuch der bei Voraussetzung der Autorschaft des Apostels Paulus aus dem schriftstellerischen Charakter des Briefs sich ergebenden Schwierigkeiten aufgestellte, und in der Neuzeit besonders von *Joseph Hallet* dem Jüngern und *Joh. Dav. Michaelis* in Schutz genommene Meinung, dass das Sendschreiben *ursprünglich in hebräischer* (aramäischer) *Sprache* abgefasst, und erst später in's Griechische übertragen sei, ist gegenwärtig allgemein als irrig anerkannt. Schon wegen der grossen Freiheit, mit welcher der Uebersetzer bei Umformung des Originals verfahren sein müsste, wegen der Reinheit im griechischen Ausdruck, wegen der Gewandtheit in Bildung acht griechischer Perioden, wie sie dem Aramäischen fremd sind, wegen der häufigen Composita, deren Begriffe im Aramäischen nur durch Umschreibungen sich hätten wiedergeben lassen (wie πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως 1, 1., ἀπάγασμα 1, 3., μετριοπαθεῖν 5, 2., εὐπερίστατος 12, 1. u. s. w.), wegen der Masse von Paronomasieen, die unmöglich sämmtlich ein Werk des Zufalls sein könnten (1, 1.; 2, 2.; 2, 2. 3.; 2, 8.; 2, 10.; 2, 18.; 3, 13.; 4, 2.; 5, 1.; 5, 8.; 5, 14.; 7, 3.; 7, 9.; 7, 13.; 7, 19. 22.; 7, 23. 24.; 9, 10.; 9, 28.; 10, 29.; 10, 34.; 10, 38. 39.; 11, 27.; 11, 37.; 12, 24. 25.; 13, 14.), und wegen des doppelsinnigen Gebrauchs von διαθήκη 9, 15 ff. \*) fehlt dieser Annahme jede

\*) Wie indess schon *Braun* und *Bleek* bemerken, hätte allenfalls auch das aus dem Griechischen in's Aramäische herübergenom-



Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit. Völlig unstatthaft aber wird sie dadurch, dass der Verfasser nicht bloss bei seinen biblischen Citaten, sondern auch bei seiner *Argumentation* durchgehends auf die Textgestalt der LXX. sich stützt, selbst dann, wenn dieselbe einen vom Originaltext ganz abweichenden Sinn giebt. Besonders deutlich tritt diess 10, 5 ff. hervor, wo statt des Hebräischen לִי אֲנִי בְרִיתָא das völlig davon verschiedene σῶμα δὲ κατηγόρισω μοι der LXX. vom Verfasser aufgenommen, und mit diesem dann V. 10. die προσφορά τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ in Beziehung gesetzt ist.

### Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή.

A. B. K. haben bloss Πρὸς Ἑβραίους. Einfachste und wahrscheinlich älteste Ueberschrift.

### Kap. I.

V. 1. ἐπ' ἐσχάτου) *Elz.*: ἐπ' ἐσχάτων. Gegen A. B. D. E. K. L. M. die meisten Minusk. Vulg. Copt. al. und viele VV. Der Plural ἐσχάτων entstand aus dem unmittelbar folgenden τῶν. — V. 2. Statt καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν der *Recepta* haben A. B. D\*. D\*\*\*. E. M. 37. al. Vulg. It. Copt. Syr. al. Patres gr. et lat. m.: καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Empfohlen schon von *Griesb.* Mit Recht aufgenommen von *Lachm.*, *Tisch.* und *Alford.* Ausser der starken Bezeugung spricht für diese Wortstellung der innere Grund, dass bei ihr, was der Gedankenfortschritt fordert, auf ἐποίησεν statt auf τοὺς αἰῶνας der Nachdruck fällt. — V. 3. Vor καθαρισμὸν fügen *Elz.*, *Wetst.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Tisch.* VII., *Reiche* (commentarius criticus in N. T. Tom. III. p. 6 sq.) nach D\*\*\*., fast sämmtlichen Minusk., Syr. utr. (Aeth.?) Ath. p. 362. Chrys. in text. et comm. dis., Oec., Theophyl. Aug. (?)

mene קְרִיתָא, das im Talmud und öfter in der Peschito vorkommt, oder das bei den chaldäischen Paraphrasten wie in der Peschito gewöhnlichere קְרִיתָא die Doppelbedeutung eines „Bundes“ und eines „Testamentes“ in sich vereinigen können.

δι' ἑαυτοῦ hinzu. Aber δι' ἑαυτοῦ, statt dessen δι' αὐτοῦ (nach *Theodoret's* ausdrücklicher Bemerkung als δι' αὐτοῦ zu lesen) bei D\*. 137. Copt. Clar. Germ. Cyr. (sem.) Didym. Theodoret. in t. et comm. Euthal. Damasc. in textu sich findet, fehlt bei A. B. D\*\*. 17. 46\*. 47. 80. Vulg. Arm. Cyr. (saepe) Cyr. Hieros. Pseudo-Athan. (ed. Bened. II. 337.) Damasc. (comm.) Sedul. Cassiod. Bed. Verdächtig schon von *Mill* (Prolegg. 991.). Mit Recht als Glossem getilgt von *Bleek*, *de Wette*, *Lachm.*, *Tisch. I.* u. *II.* und *Alford*. Denn obwohl der Zusatz δι' ἑαυτοῦ (durch sich selbst, d. h. durch Darbringung seiner selbst, indem er zugleich Hoherpriester und Opfer war) den späteren Verhandlungen des Sendschreibens vollkommen entspricht, so ist er doch entbehrlich; und obwohl es denkbar ist, dass δι' ἑαυτοῦ in dem vorhergehenden αὐτοῦ unterging, so ist doch andererseits bei dem Streben des Verfassers nach sprachlichem Wohlklang kaum glaublich, dass er die Worte αὐτοῦ, δι' ἑαυτοῦ (αὐτοῦ) unmittelbar mit einander sollte verbunden haben. — Statt ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν lesen *Bengel*, *Lachm.*, *Bleek*, *Tisch. I.*, *Alford*: τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Für das letztere entscheidet die überwiegende Bezeugung durch A. B. D. E. M. 37. 46. al. Vulg. It. Cyr. Cyr. Hieros. Athan. Did. Ps.-Athan. Dam. (comm.) — τῶν ἁμαρτιῶν *Elz.*, *Matth.*, *Scholz*: τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Aber ἡμῶν fehlt in A. B. D\*. E\*. M. 67\*\*. al. Vulg. It. Copt. Syr. Aeth. Cyr. utr. Nyss. Didym. Damasc. Aug. Sedul. Cassiod. al. Angefochten schon von *Mill* (Prolegg. 496.) und *Griesb.* Mit Recht ausgeworfen von *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tisch.*, *Reiche*, *Alford*. Es ist hinzugesetzt als dogmatische Cautele, um eine Beziehung der Worte auch auf eigene ἁμαρτίαι des Subjects zu verhüten. — V. 8. ῥάβδος ἐνθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου) Statt dessen las *Lachm.* in der Edit. stereot.: καὶ (A. B. D\*. E\*. M. 17. Aeth. Clar. Germ. Vulg. ms. Cyr.) ἢ (A. B. M. Cyr.) ῥάβδος τῆς (A. B. M. Cyr.) ἐνθύτητος ῥάβδος (A. B. M. Cyr.) τῆς βασιλείας σου. In die spätere grössere Ausgabe Vol. II. dagegen hat er aufgenommen: καὶ ῥάβδος τῆς ἐνθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. Das καὶ am Anfange ist, wie auch *Bleek* und *Alford* urtheilen, für ursprünglich anzusehen, sonst aber die Recepta beizubehalten, indem das ἢ vor dem ersten ῥάβδος (in der ersten *Lachmann'schen* Ausgabe) eine Aenderung des von den LXX. dargebotenen Textes sein würde, wie man sie dem Verfasser des Hebräerbriefs bei seinem sonstigen genauen Anschluss an jene Uebersetzung, und bei der sonstigen Reinheit seines griechischen Ausdrucks nicht zutrauen darf. — V. 9. ἀνομίαν) A. 13. 23. al. Cyr. Chronic. alex. Eus. Chrys. ms.: ἀδικίαν, was *Bleek* vorgezogen hat, da es auch im Cod. Alex. der LXX. sich findet. Aber

ἀνομίαν konnte leicht in ἀδικίαν sich umsetzen, da dieses einen directeren Gegensatz zum vorhergehenden δικαιοσύνην bildete. — V. 12. ἐλίξεις) *Beza, Bengel: ἀλλάξεις*. Durch D\*, 43. Vulg. (nicht Harl.\*) It. Tert. nur ungenügend bezeugt. — αὐτούς) *Lachm.: αὐτούς, ὡς ἰμάτιον* nach A. B. D\*. E. Aeth. Arm. Clar. Germ. Trotz der starken Auctorität augenscheinliches Interpretament von ὡς εἰ περιβόλαιον.

V. 1—4. Ohne mit dem üblichen Gruss zu beginnen, mit Hinweglassung selbst jedweden Eingangs, stellt der Verfasser sofort den Offenbarungen Gottes im Alten Bunde die Offenbarung Gottes in Christo gegenüber, indem er jene als unvollkommen charakterisirt, die Vollkommenheit dieser dagegen durch Schilderung der unvergleichlichen Hoheit ihres Vermittlers bemerklich macht. Mit V. 1—3. giebt der Verfasser den Grundton für Alles an, was er den Lesern zu eröffnen hat. Die Aussagen dieser drei Verse enthalten das *Thema* seines ganzen Briefs. Denn die späteren dogmatischen Erörterungen sind nur die nähere Entfaltung derselben, und für die späteren Paränesen bilden sie das Motiv und den Beherzigungsgrund. Zu V. 4. aber, der grammatisch mit dem Vorigen zur Einheit einer wohlgeordneten, rhetorisch kraftvollen und majestätischen Periode sich verbindet, verhalten sich V. 1—3. wie das Allgemeine zum Besondern, indem, was dort generell ausgesprochen war, V. 4. von einer speciellen Seite, die im Folgenden ihre ausführliche Entwicklung findet, in's Licht gesetzt wird, so dass dann V. 4. seinerseits seinem Inhalt nach für den ersten Briefabschnitt (1, 4—2, 18.) das Thema bildet.

Zu V. 1—3. vergl. *L. J. Uhland*, dissert. theolog. ad Hebr. 1, 1—3. Pars I. II. Tubing. 1777. 4. — *G. M. Anthor*, commentatio exegetico-dogmatica in tres priores versus epistolae ad Hebraeos scriptae. (Coburg.) 1828. 8. — (*J. G. Reiche*,) In locum epist. ad Hebr. 1, 1—3. observationes. Gotting. (Weihnachtsprogramm) 1829. 4.

V. 1. Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως κτλ.) *Nachdem Gott vielmals und auf vielerlei Weise vor Alters zu den Vätern geredet in den Propheten*. Der Doppelausdruck πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (vergl. *Maximus Tyrius* dissert. 7, 2. 17, 7.) ist keineswegs blosse rhetorische Amplification eines und desselben Begriffs (*Chrysost.*: τοιτέστι διαφόρως, *Michaelis, Abresch, Dindorf, Heinrichs, Kuinoel*,

*Reiche*, Tholuck \*) u. A.). Τὸ πολυμερὲς ist das in viele Theile Zerfallende (τὸ εἰς πολλὰ μεριζόμενον: Hesychius). Πολυμερῶς veranschaulicht daher das λαλεῖν der Vorzeit als etwas, was in einer Vielheit auf einander folgender Acte sich vollzog, während πολυτρόπως die Mannigfaltigkeit der Modalität, in welcher bei jenen einzelnen Acten das λαλεῖν sich vollzog, hervorhebt. Beiden Ausdrücken gemeinsam ist desshalb zwar der Begriff der wechselvollen Verschiedenheit; aber der erstere markirt die wechselvolle Verschiedenheit der *Zeiten*, in welchen, und der *Personen*, durch welche sich Gott geoffenbart, der letztere die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen in Bezug auf *Inhalt und Form*. Denn nicht bloss der Gehalt und Umfang der einzelnen Offenbarungen war ein ungleichmässiger, auch die Vermittlungsweisen derselben variirten, insofern Gott bald durch Gesichte und Träume, bald von Mund zu Mund (vergl. Numer. 12, 6 ff.), bald unmittelbar bald durch Vermittlung eines Engels, bald unter der Hülle von Symbolen und Bildern, bald ohne dieselbe zu den Empfängern seiner Offenbarungen redete \*\*). Schon durch πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως deutet der Verfasser die

\*) welcher letztere sonst ein antithetisches ἀπλῶς (!) oder ἐφάπαξ am Schluss des V. erwartet.

\*\*) Irrig wendet Grimm (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 661.) gegen die obige Auffassung, wornach πολυτρόπως nicht bloss auf den *Inhalt*, sondern zugleich auch auf die *Form* der göttlichen Offenbarungen bezogen wird, ein, dass dazu das richtig verstandene ἐν τοῖς προφ. (s. u.) nicht passe, insofern Offenbarungen „von Mund zu Mund“ oder durch *Engel* nicht ein Reden Gottes in den Propheten, sondern zu (πρός) denselben gewesen sein würden. Denn V. 1. ist nicht von dem Verhältniss Gottes zu den Propheten an und für sich, sondern von dem durch die Propheten vermittelten Verhältniss Gottes zu den Vätern die Rede. Die Thatsache aber, dass die Propheten als Männer, in denen Gott gegenwärtig war, die empfangenen Offenbarungen den Vätern zur Kenntniss brachten, ist unabhängig von der Art und Weise, in welcher zuvor ihnen selbst jene Offenbarungen von Gott mitgetheilt worden waren. — Da übrigens V. 1. die Propheten als Offenbarungsempfänger in erster Reihe von den Vätern als Offenbarungsempfängern in zweiter Reihe unterschieden werden, und nur ein Ineinanderverschlungensein der Beziehung Gottes zu beiden stattfindet, so darf man auch nicht mit Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 90.), welcher sonst πολυτρόπως richtig erklärt, annehmen, dass die Form der Mittheilung des Gottesworts an die Propheten nur insoweit in Betracht kommen könne, als ihr eine gleichmässige Form, wie im prophetischen Wort den Vätern die Gottesoffenbarung kund geworden, entsprochen habe.



Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungen an. Keine einzige derselben enthielt die *volle* Wahrheit; denn sonst hätte es nicht einer *Aufeinanderfolge* vieler Offenbarungen bedurft, deren eine die andere ergänzte. Ebenso war das Wechselvolle in den *Vermittlungsweisen* der Offenbarungen ein Zeichen der Unvollkommenheit, insofern der vollkommenen Wahrheit auch nur *eine vollkommene* Mittheilungsform entspricht. — Wie übrigens einerseits durch die *Adverbia* die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungen gegenüber der Vollkommenheit der neutestamentlichen Offenbarung angedeutet wird, so wird andererseits durch die *Gleichheit des Subjects* ὁ θεὸς in λαλήσας und ἐλάλησεν der *innere Zusammenhang* zwischen den alttestamentlichen Offenbarungen und der neutestamentlichen bemerklich gemacht, und so stillschweigend darauf hingewiesen, dass jene die von Gott geordnete Vorstufe und Vorbereitung für diese gewesen. — πάλαι) *vor Alters, in längst entschwundenen Zeiten*. Denn als der letzte der alttestamentlichen Propheten galt Maleachi, seit dessen Auftreten bereits vier bis fünf Jahrhunderte verflossen waren. Falsch *Delitzsch*: πάλαι sei nicht sowohl „antiquitus“ als „antehac“, da nicht Altes und Neuliches oder Neues, sondern Vormaliges und Jetziges im Gegensatz stehe. Denn der Gegensatz eines „prius“ und „post“ ist ja schon durch λαλήσας und ἐλάλησεν ausgedrückt, während πάλαι noch seinen besonderen, und zwar sehr significanten Gegensatz in ἐπ' ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων findet, also auch nach Maassgabe von diesem gedeutet werden muss. — λαλεῖν) namentlich in unserm Brief sehr gangbar, um göttliche Offenbarungen zu bezeichnen. Vergl. 2, 2. 3, 3, 5, 7, 14, 9, 19, 11, 18, 12, 24, 25. — τοῖς πατράσιν) *zu den Vätern*, d. h. zu den Vorfahren des jüdischen Volks. Vergl. Röm. 9, 5. Der Ausdruck in seiner Absolutheit charakterisirt Verfasser und Empfänger des Briefs als geborene Juden. — προφητεῖαι) ist im weitesten Sinne zu nehmen, so dass alle heiligen Männer der alttestamentlichen Geschichte, welche von Gott Offenbarungen empfangen, darunter begriffen sind. Denn unleugbar verlangt es der Zweck der begonnenen Erörterung, die Erhabenheit der in Christo enthaltenen Offenbarung über *sämmtliche* alttestamentliche Offenbarungen auszusprechen. So aber muss ganz besonders auch Moses mit zu den προφητεῖαι gerechnet sein, da Moses in der Entwicklungsreihe der vorchristlichen Offenbarungen den Hauptrang einnahm, wie denn auch 3, 2 ff. noch ausdrücklich die Superiorität Christi über Moses gel-

tend gemacht wird. Die weitere Fassung von *προφῆται* hat auch von Seiten des biblischen Sprachgebrauchs nichts Bedenkliches. Vergl. z. B. Gen. 20, 7., wo Abraham *προφήτης* (אֱבִירִי) genannt wird, Deuteron. 34, 10., wo es von Moses heisst: καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωϋσῆς. Auch *Philo* (de nom. mut. p. 1064. A. ed. Mangey. I. p. 597.) nennt Moses den ἀρχιπροφήτης. — Schon durch diese weitere Fassung von *προφῆται* wird die Meinung von *Er. Schmid* und *Stein*, dass ἐν τοῖς προφήταις: „in den prophetischen Schriften“ bedeute, zur Unmöglichkeit, ganz abgesehen davon, dass diese Deutung auch durch den Gegensatz ἐν νῦν ihre hinreichende Widerlegung findet. Eben so wenig aber ist ἐν τοῖς προφήταις mit διὰ τῶν προφητῶν gleichzusetzen, wie von *Chrysost.*, *Oecum.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Luther*, *Calvin*, *Grotius* und den Meisten, auch *Boehme*, *Reiche*, *Tholuck*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Bloomfield* und *Delitzsch* geschieht. Denn zur Annahme eines solchen Hebraismus der Präpositionenvertauschung giebt der Sprachcharakter des Hebräerbriefs keine Berechtigung. Auch durch 9, 25., worauf *Tholuck* nach dem Vorgange von *Fritzsche* (Jen. Literaturzeit. 1843. p. 59.) sich beruft, wird dieselbe nicht erwiesen. Ἐν ist signifikanter als διὰ. Während das letztere die blossе Vermittlung, das blossе Werkzeug bezeichnen würde, besagt ἐν, dass Gott, indem er sich den Vätern durch die Propheten offenbarte, in den letzteren gegenwärtig gewesen, ihnen eingewohnt habe, so dass die Propheten nur die äusseren Sprechorgane des in ihnen redenden Gottes gewesen seien. Vergl. 2. Kor. 13, 3. Matth. 10, 20. — ἐπ' ἔσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) am Ende dieser Tage. Gegensatz zu πάλαι. Falsch nimmt *Delitzsch* τῶν ἡμερῶν τούτων als Apposition zu ἐπ' ἔσχάτου: „an dem Zeitende, welches diese Tage bilden“ — wozu mindestens wegen des Artikels vor ἡμερῶν die Setzung von ἐπὶ τοῦ ἔσχάτου erforderlich gewesen wäre —, während er dann noch willkürlicher in ἔσχάτον τῶν ἡμερῶν „den Einen Begriff bezeichnenden Ausdruck für אַחֲרֵית הַיָּמִים“ findet, und τούτων logisch zum ganzen Begriff gehören lässt! Die ἡμέραι αἵται sind identisch mit dem, was sonst ὁ αἰὼν οὗτος im Gegensatz zu ὁ αἰὼν μέλλων genannt wird. Das Demonstrativ τούτων weist darauf hin, dass diese ἡμέραι die Zeitperiode sind, in welcher der Verfasser selbst nebst seinen Lesern lebt, und von einem ἔσχάτον dieser ἡμέραι spricht derselbe, da er, wie alle neutestamentliche Schriftsteller — den Verfasser des zweiten Petrusbriefs (3, 4 ff.) ausgenommen — die Wiederkehr Christi zur Umgestaltung

der jetzigen Weltordnung und zur Vollendung des messianischen Reichs für nahe bevorstehend hält, vergl. 10, 37. 9, 26. — ἡμῖν) zu uns, die wir nämlich dem so eben genannten Zeitalter, dem ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων angehören. Gegensatz zu τοῖς πατέρασιν. — ἐν υἱῷ) artikellos wie 7, 28., nicht weil υἱὸς die Natur eines Nomen proprium angenommen hat (*Böhme, Bloomfield, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 272.), sondern zur Angabe der Beschaffenheit: in einem (nämlich Christus), der nicht bloss Prophet, — der mehr als das, nämlich Sohn ist.

V. 2—4. entfaltet der Verfasser den in υἱῷ V. 1. liegenden Superioritätsbegriff, indem er ein kurzes Gesamtbild von Christus dem Gottessohn entwirft, und die unvergleichliche Hoheit desselben nach Maassgabe jeder einzelnen seiner verschiedenen Lebensperioden den Lesern vor Augen führt.

V. 2. bis τῆς δυνάμεως αὐτοῦ V. 3. Die Hoheit des Sohnes als des vorweltlichen Logos. — Τιθεῖναι mit doppeltem Accusativ im Sinne von ποιεῖν τινά τι ist kein Hebraismus (שִׁית, שִׁית), sondern auch bei den Classikern sehr gewöhnlich. Vergl. z. B. *Herodian*, hist. 5, 7, 10.: Ἐφ' οἷς Ἀντωνῖνος πάνυ ἡσυχάλλε καὶ μετεγίγνωσκε, θέμενος αὐτὸν εἶδν καὶ κοινωνοῦν τῆς ἀρχῆς. *Xenophon*, *Cyrop.* 4, 6, 3.: ὥσπερ ἂν εὐδαίμονα πατέρα παῖς τιμῶν τιθεῖν. *Aelian*, var. hist. 13, 6. *Homer*, *Odyss.* 9, 404. al. Vergl. auch *Elsner* z. u. St. *Kühner* II. p. 226. — Ἐθεήκεν aber bezieht sich nicht auf die Zeit, als Christus nach vollbrachtem Erlösungswerk zum Vater in den Himmel zurückgekehrt war (so die griechischen Ausleger, dessgleichen *Primasius, Erasmus* (Paraphr.), *Calvin, Camero, Corn. a Lapide, Grotius, Schlichting, Calov, Hammond, Braun, Limborch, Storr, Ebrard, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 295 ff. \*) u. A.), sondern weis't auf die vor

\*) Nach *Riehm* hat der Verfasser zuerst (V. 2.) auf den *Endpunkt* der Macht des Erlösers und dann auf den *Anfang* geblickt, hierauf aber (V. 3.) den *Weg* zu jenem Endpunkte mit Rücksicht auf den Anfang geschildert. Aber so fein und scharfsinnig diese Auffassung ist, so ist sie doch spitzfindig und gekünstelt. An Einfachheit und Natürlichkeit steht sie der Ansicht nach, dass V. 2. 3. die verschiedenen Phasen des Lebens Christi in ihrer historischen Aufeinanderfolge geschildert werden, so dass nur bei dem Zwischengliede ὃν . . . φέρων τε . . . V. 3. (s. z. d. V.) neben der Hauptbeziehung auf einen früheren Lebenszustand Christi zugleich die Nebenbeziehung auf einen späteren Lebenszustand desselben mit hindurchtönt. Was *Riehm* zur Stützung der eigenen und zur Widerlegung der entgegengesetzten Auffassung geltend macht, erledigt sich leicht. Wenn er zuvörderst

aller Zeit im ewigen Rathschluss Gottes getroffene Bestimmung hin, bezieht sich also auf Christus als den vorwelt-

meint, dass erst durch seine Auffassung der ganze Satzbau der Periode recht klar werde, so ist diess schon darum nicht richtig, weil das Einfache stets klarer ist als das Complicirte. Denn wenn man auch in gewisser Hinsicht es zugiebt, dass mit dem das Subject besonders hervorhebenden  $\delta\varsigma$  V. 3. ein neuer Gedankenabsatz beginnt, während vorher noch  $\delta$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  Subject war, so lässt sich doch daraus nichts folgern, weil der Charakter der mit V. 2. begonnenen Relativaussagen dadurch nicht geändert wird, indem die Beziehung auf Gott ja auch in dem dritten Relativsatz, namentlich in  $\kappa\epsilon\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\eta\kappa\epsilon\upsilon$  V. 4., hervortritt. Wenn *Riehm* ferner behauptet, dass nach seiner Auffassung V. 2. sich viel besser an das Vorhergehende anschliesse, insofern unter dem  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  V. 1. zugestandenermassen der historische Christus zu verstehen sei, nun aber ein unvermittelter Gedankensprung entstehen würde, wenn der Verfasser dem historischen Christus zuerst eine Anzahl Prädicate gegeben hätte, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eigen seien, und erst zuletzt von seiner jetzigen Herrlichkeit spräche, so widerlegt sich diese Behauptung schon hinreichend durch das ganz entsprechende Verfahren des Apostels Paulus Phil. 2, 5 ff., welcher gleichfalls von dem historischen Christus ausgeht, und dann in derselben Reihenfolge, welche R. einen „unvermittelten Gedankensprung“ nennt, weitere Aussagen über die Person des Erlösers anknüpft. Auch an u. St. ist die als „unvermittelter Gedankensprung“ getadelte Reihenfolge völlig gerechtfertigt, weil  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  V. 1. der *Gesammt*ausdruck ist, der an und für sich alle Lebensstadien Christi schon in sich begreift, von ihm aus also mit demselben Recht unmittelbar zu dem vorweltlichen Christus wie zu dem erhöhten Christus übergegangen werden konnte. Wenn *Riehm* ferner meint, dass bei der *Einsetzung* zum Erben V. 2. nicht an eine im ewigen Rathschluss Gottes getroffene Bestimmung gedacht werden könne, so zeigt schon der analoge Schriftausspruch  $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$   $\epsilon\theta\eta\omega\acute{\nu}$   $\tau\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}$   $\sigma\epsilon$  Röm. 4, 17. das Gegentheil; und wenn er den Ausdruck  $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$  nur für den *Mensch gewordenen* Sohn passend findet, insofern das Nomen in der Verbindung mit  $\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  schwerlich anders vorkommen könne als in Beziehung auf einen Besitz, den der  $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$  einmal *nicht* hatte, so liegt dem nur so viel Wahres zu Grunde, dass der Ausdruck  $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$  allerdings auch eine auf die Zukunft hinweisende Beziehung in sich schliesst; allein was mit dem ersten Relativsatz ausgesprochen werden soll, ist ja auch nur der Gedanke, dass Christus im idealen Sinne vor aller Zeit zu etwas eingesetzt oder gemacht worden sei, was er im realen Sinne dem vollen Umfang nach erst am Ende aller Zeit sein konnte. Wenn endlich *Riehm*  $\acute{\omicron}\nu$   $\epsilon\theta\eta\kappa\epsilon\upsilon$   $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  V. 2. darum von der Herrschaft des *erhöhten* Christus verstehen zu müssen glaubt, weil die auf die Herrschaft des *erhöhten* Christus bezogene Stelle 1, 8. 9. sich auf jene Worte zurückbeziehe, so ist das durchaus verfehlt, weil eine specielle Zurückbeziehung von 1, 8. 9. auf den Anfangssatz von V. 2. gar nicht angenommen werden kann. S. unten die Inhaltsangabe zu V. 5—14.



lichen Logos. Das erheischt die Gleichmässigkeit mit den unmittelbar folgenden Aussagen, und die logische Fortentwicklung der wohlgedachten Periode, in welcher auf die Erhöhung des Mensch gewordenen Erlösers erst mit ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς V. 3. die Rede kommt. Die Idee einer Präexistenz Christi oder des Sohnes Gottes als des ewigen Logos mit ihren näheren Bestimmungen, wie sie hier und im gleich Folgenden hervortritt, ist die nämliche, wie sie auch bei Paulus sich findet. Vergl. Kol. 1, 15 ff. Phil. 2, 6. 1. Kor. 8, 6. 10, 4. 15, 47. 2. Kor. 4, 4. 8, 9. Doch ist wohl auf die Gestaltung derselben beim Verfasser des Hebräerbriefts nicht bloss Paulus, sondern zugleich die Logosspeculation *Philo's*, mit dessen Schriften dem Hebräerbrieft vielfache Berührungspunkte gemeinsam sind, nicht ohne Einfluss gewesen. — κληρονόμον πάντων) zum Erben, d. h. zum Besitzer und Herrn von Allem, nämlich der Welt. *Chrysost.*: Τῷ δὲ τοῦ κληρονόμου ὀνόματι κέχρηται, διὸ δηλῶν, καὶ τὸ τῆς υἱότητος γνήσιον, καὶ τὸ τῆς κυριότητος ἀναπόσπαστον. Vergl. Gal. 4, 7. Röm. 8, 17. — δι' οὗ) durch welchen. Sprachlich falsch *Grotius*: propter quem (δι' ἑν). Vergl. auch 2, 10. — καὶ ἐποίησεν) Der Nachdruck ruht auf dem deshalb vorangestellten ἐποίησεν, während τοὺς αἰῶνας unter wechselnder Form nur einen schon im Vorigen ausgesprochenen Begriff wieder aufnimmt, und καὶ drückt keine Steigerung aus (sogar, oder: obendrein; *Wolf* u. M.), sondern soll die Angemessenheit der Aussage im zweiten Relativsatze zu der Aussage im ersten hervorheben, so dass die That- sache, dass durch den Sohn die αἰῶνες erschaffen seien, als etwas ganz *Natürliches* eben daraus abgeleitet wird, dass derselbe zum κληρονόμος πάντων von Gott eingesetzt sei (durch welchen er auch *erschaffen* hat u. s. w.). Nicht richtig kehrt *Richm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 298 f.) das durch καὶ angedeutete Verhältniss der beiden Satzglieder um, indem er den Sinn findet: „die Einsetzung des Sohnes in die Weltherrschaft entspreche ganz der That- sache, dass durch den Sohn die Welt geschaffen sei; mit andern Worten: nach dem in der letzteren That- sache sich kundgebenden Verhältniss des Sohnes zu Gott und der Welt habe seine Einsetzung in die Weltherrschaft nichts Auffallendes, erscheine vielmehr als etwas, was man gar nicht anders erwarten könne.“ Wäre das gemeint, so hätte δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, ἐν καὶ ἔθηκεν κληρονόμον πάντων geschrieben werden müssen. Denn das καὶ des zweiten Gliedes hebt hervor, dass das Folgende im entsprechenden

Verhältniss zum Vorhergehenden, nicht aber, dass das Vorhergehende im entsprechenden Verhältniss zum Folgenden stehe. Vergl. Phil. 3, 20., wo durch καὶ die Thatsache, dass wir vom Himmel her den Herrn Jesum Christum als Retter erwarten, als etwas ganz Natürliches um desswillen dargestellt ist, weil unser πολίτευμα im Himmel ist, nicht aber umgekehrt die Thatsache, dass unser πολίτευμα im Himmel ist, daraus abgeleitet wird, dass wir eben von dort her Christum erwarten. — τοὺς αἰῶνας) bezeichnet hier nicht die Zeiten, weder so, dass die Gesammtheit der Zeitperioden von Erschaffung der Welt bis zu ihrem Untergange gemeint wären (*Chrysost., Theodoret, Oecum., Theophyl., Thom. Aquin., Dan. Heinsius*) — denn der Gedanke wäre zu abstract —, noch auch so, dass die zwei Hauptperioden der Weltzeit, die vormessianische und die messianische zu verstehen wären (*Paulus, Stein*); denn bei dem absoluten τοὺς αἰῶνας hätte Niemand an diese specielle Zweizahl denken können. Aber auch nicht von den Aeonen im Sinne der Gnostiker (*Amelius* bei *Wolf, Fabricius* Cod. apocryph. N. T. I. p. 710.) ist τοὺς αἰῶνας zu fassen; denn zur Zeit, als der Verfasser schrieb, existirte dieser Begriff des Wortes noch nicht. Zu verstehen ist τοὺς αἰῶνας von den Welten, von der Totalität alles in der Zeit (und im Raum) Existirenden, so dass es mit dem vorhergehenden πάντων und dem V. 3. nachfolgenden τὰ πάντα identisch ist. ὁ αἰὼν nämlich hat zwar bei den Classikern stets den strengen Begriff der Zeitdauer; aber wie bei dem hebräischen עולם konnte dieser Begriff leicht in den weiteren Begriff dessen, was den sichtbaren Inhalt der Zeit bildet, also in den Begriff des Complexes alles Erschaffenen übergehen. Bestätigung findet diese Deutung durch 11, 3., wo αἰῶνες in einem andern Sinne gar nicht gebraucht sein kann. — Zu diesem im zweiten Relativsatze von V. 2. ausgesprochenen Gedanken einer Erschaffung des Universums durch den vorweltlichen Sohn Gottes vergl. als Parallelstellen bei Paulus: Kol. 1, 16. 1. Kor. 8, 6., bei Johannes: Ev. 1, 3. 10. Auch *Philo* nimmt an, dass durch den Logos als den ältesten oder erstgeborenen Sohn Gottes die Welt erschaffen sei. Vergl. de Cherubim p. 129. (ed. Mangey I. p. 162.): ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὐρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ἕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. — De monarch. l. II. p. 823. B. (ed. Mangey II. p. 225.): λόγος δὲ ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ,

δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — Legg. allegor. l. III. p. 79. A. (ed. Mangey I. p. 106.): *καὶ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ.*

V. 3. Fortgesetzte Schilderung der Hoheit des Sohnes. Die Hauptaussage des Verses ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς wird *motivirt* durch die vorangehenden Participia ὧν . . . φέρων τε . . . ποιησάμενος. Die Motivierung aber ist eine zwiefältige, insofern die Participia des Präsens noch auf Christus als den Λόγος ἁσαρκος sich beziehen, und dessen Wesen und Walten schildern, während das Participium Aoristi die Erlösungsthat des Λόγος ἔνσαρκος zu seinem Inhalt hat. Von den beiden Participien des Präsens aber correspondirt das erste der ersten, das zweite der zweiten Satzhälfte von V. 2. — ὧν ἀπαύγασμα) nicht: quum *esset*, sondern: quum *sit* ἀπαύγ., oder *als* ἀπαύγασμα. Denn das εἶναι ἀπαύγασμα κτλ. und φέρειν τὰ πάντα κτλ., was dem Sohne Gottes in seiner vormenschlichen Existenzform eigen war, ist nach geschעהner Erhöhung oder Himmelfahrt ihm auf's Neue zu eigen geworden \*). — ἀπαύγασμα) ein alexandrinisches Wort, welches Sap. 7, 26. und öfter bei Philo, im N. T. aber nur hier sich findet. Dasselbe wird erklärt entweder 1) als *Ausstrahl* oder *Ausglanz*, d. h. als Strahl, der aus dem Lichte, z. B. der Sonne, hervorströmt. So Bleek, Bisping und Delitzsch nach dem Vorgange von Clarius, Jac. Cappellus, Gomar., Schlichting, Gerhard, Calov, Rambach, Peirce, Calmet, Heumann, Böhme, Reiche. Oder 2) als *Abglanz*, d. h. als ein durch Rückstrahlung und Widerschein bewirktes Ab-

\*) Ausschliesslich auf den *erhöheten* Christus glaubt Hofmann (Schriftbew. I. p. 159 f. 2. Aufl.) das ὧν ἀπαύγασμα κτλ. und das φέρων τὰ πάντα κτλ. beziehen zu müssen, aber aus nichtigen Gründen. Denn daraus, dass φέρων τε τὰ πάντα κτλ. mit dem Stande des Lebens Christi im Fleische den unzweideutigsten Gegensatz bildet“, lässt sich hierfür nichts folgern, weil dieser Gegensatz ja auch dann, wenn man die Worte zugleich vom vorweltlichen wie vom erhöhten Christus versteht, anzunehmen ist. Die weitere Behauptung aber, dass bei einer Beziehung von ὧν ἀπαύγασμα κτλ. auf das, was Christus abgesehen von seiner Menschheit sei, die Aussage V. 3. durch ὅς ἐστίν statt durch ὧν hätte angeknüpft werden müssen, ist ohne allen sprachlichen Halt. Denn für den Sinn selbst liegt in ὅς ἐστίν und ὧν gar keine Verschiedenheit; erst die Rücksicht auf rhetorischen Wohlklang und periodische Abrundung des Satzes war für den Verfasser der Entscheidungsgrund, dass er so sich ausdrückte, wie er gethan.

bild. So *Erasmus*, *Calvin*, *Beza*, *Grotius*, *Wittich*, *Limborch*, *Stein*, *Grimm* (Theolog. Literaturbl. z. Darmst. A. Kirch.-Z. 1857. Nr. 29. p. 661.), *Nickel* (Reuter's Repertor. 1857. Oct. p. 17.) und *M.*, im Wesentlichen auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 279.). Für die erste Deutung lässt sich anführen, dass *Hesychius* ἀπαύγασμα durch ἡλίου φέγγος umschreibt, und *Lexic. Cyrilli* ms. Brem. sich die Worte finden: ἀπαύγασμα ἀκτὶς ἡλίου, ἡ πρώτη τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἀποβολή, wie denn auch *Chrysostomus* und *Theophylact* ἀπαύγασμα durch φῶς ἐκ φωτός, der letztere mit dem Zusatze τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τοῦ ἡλίου καὶ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ· ἅμα γὰρ ἡλῖος, ἅμα ἀπαύγασμα erläutern, und *Theodoret* bemerkt: Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα καὶ ἐκ τοῦ πυρός ἐστι καὶ σὺν τῷ πυρὶ ἐστι· καὶ αἷτιον μὲν ἔχει τὸ πῦρ, ἀχώριστον δὲ ἐστι τοῦ πυρός· ἐξ οὗ γὰρ τὸ πῖρ, ἐξ ἐκείνου καὶ τὸ ἀπαύγασμα. Aber mit Unrecht macht *Bleek* für diese erste Deutung auch den Sprachgebrauch des *Philo* und Sap. 7, 26. geltend. Denn in der Stelle bei *Philo de speciall. legg.* §. 11. (ed. Mangey II. p. 356.), welche *Bleek* für „besonders deutlich“ hält (Τὸ δ' ἐμφανώμενον [Gen. 2, 7.] δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα καὶ εἰ δὴ τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τοιζυμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα.) findet sich weder für noch gegen jene Fassung ein Entscheidungsgrund. Die übrigen beiden von *Bleek* angeführten Stellen des *Philo* aber sprechen weniger für als gegen ihn. Denn in der ersteren wird ἀπαύγασμα durch die Synonyma ἐκμαγεῖον und ἀπόσπασμα, in der letzteren durch μίμημα als Synonymum erläutert (De opific. mundi p. 33. D. bei Mangey I. p. 35.: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὀκείωται θεῷ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. — De plantat. Noë p. 221. C. b. Mang. I. p. 337.: Τὸ δὲ ἀγίασμα οἶον ἁγίον ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου· ἐπεὶ τὰ αἰσθήσει καλὰ καὶ νοήσει καλῶν εἰκόνες.). Endlich finden sich auch Sap. 7, 26. neben ἀπαύγασμα als verwandte Ausdrücke die Worte ἔσπετρον und εἰκάν (Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστι φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσπετρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αἰτιᾶς.). Die Entscheidung bietet die Wortform selber dar. Da nicht ἀπαύγασμός, sondern ἀπαύγασμα geschrieben ist, so kann nicht ein *Active*begriff, wie er der *Bleek'schen* Fassung zu Grunde liegt, sondern nur ein *Passive*begriff ausgesprochen sein. Nicht der Strahl selbst, sondern das Resultat desselben muss gemeint sein. Denn wie ἀπύχνημα das durch das ἀπηχεῖν Bewirkte, den Nachklang



oder Wiederhall, und ἀποσκίασμα das durch das ἀποσκιάζειν Bewirkte, den zurückgeworfenen Schatten bezeichnet, so drückt ἀπαύγασμα das durch das ἀπανυγάζειν Bewirkte aus. Ἀπαύγασμα ist desshalb durch *Abglanz* wiederzugeben, und ein Dreifaches in dem Wort enthalten: 1) der Begriff selbstständiger Existenz, 2) der Begriff der Abstammung, 3) der Begriff der Aehnlichkeit. — τῆς δόξης) seiner (der göttlichen) *Herrlichkeit* oder Majestät. Das nachfolgende αὐτοῦ nämlich gehört ebensowohl zu τῆς δόξης wie zu τῆς ὑποστάσεως. — καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) und als *Gepräge seines Wesens*, so dass das Wesen des Vaters im Sohne abgedrückt, der Sohn das Abbild des Vaters ist. Vergl. *Philo de plantat.* Noë p. 217. A. (ed. Mangey I. p. 332.), wo die vernünftige Seele (ἡ λογικὴ ψυχὴ) eine probehaltige Münze genannt wird, οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν αἰθεῖος λόγος. Im N. T. findet sich χαρακτήρ nur hier. ὑπόστασις aber im Sinne von πρόσωπον oder „Person“ zu deuten (*Thom. Aquin., Cajetan, Calvin, Beza, Corn. a Lap., Gerhard, Dorscheus, Calov, Seb. Schmidt, Bellarmin, Braun, Brochmann, Wolf, Suicer*), gestattet erst der spätere, nicht schon der apostolische Sprachgebrauch. Dasselbe übrigens, was die Charakteristik ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ besagt, drückt Paulus Kol. 1, 15. durch εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und Phil. 2, 6. (vergl. 2. Kor. 4, 4.) durch ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων aus. — φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) und als der, welcher trägt das All mit dem Wort seiner Macht. Vergl. Kol. 1, 17.: καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. *Philo de Cherub.* p. 114. (ed. Mang. I. p. 145.): ὁ πηδαλιόχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντός λόγος θεῖος. — τὰ πάντα ist nicht mit den Socinianern auf das Reich der Gnade zu beschränken, sondern identisch mit πάντων und τοὺς αἰῶνας V. 2., bezeichnet also den Complex alles Erschaffenen. Zu φέρειν in der Bedeutung: etwas tragen, so dass sein Fortbestehen gesichert ist, vergl. *Plutarch, Lucull.* 6.: φέρειν τὴν πόλιν. *Valer. Maxim.* 11, 8, 5.: humeris gestare salutem patriae. *Cicero pro Flacco* c. 38.: quam (republicam) vos universam in hoc iudicio vestris humeris, vestris inquam humeris, iudices sustinetis. *Senec.* ep. 31.: Deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia. *Herm. Past.* 3, 9, 14.: nomen filii dei magnum et immensum est et totus ab eo sustentatur orbis. — τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) nachdrucksvoller, als wenn τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ geschrieben wäre, womit

*Wolf, Kuinoel, Stengel, Tholuck, Bloomfield* ohne Grund die Worte gleichsetzen. *Oecum.*: ῥῆμα δὲ εἶπε δεικνὺς πάντα εὐκόλως αὐτὸν ἄγειν καὶ φέρειν. *Theophyl.*: τηλικούτον ὄγκον τῆς κτίσεως τὸν ὑπέρομεγαν ὡς οὐδὲν αὐτὸς διαβαστάξει καὶ λόγῳ μόνῳ πάντα δυναμένῳ. — Nicht aber das Evangelium ist mit ῥῆμα τῆς δυνάμεως gemeint, sondern wie durch das Allmachtswort die Welt *geschaffen* ist (vergl. 11, 3.), so wird sie durch das Allmachtswort auch *getragen* oder *erhalten*. — αὐτοῦ) geht auf ὅς, also auf den Sohn, nicht auf Gott (*Grotius, Peirce, Reiche, Paulus*) zurück. — καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος) *nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht*. Fortschritt zur Hoheit des Sohnes als des *Mensch gewordenen* ewigen Logos oder des historisch auf Erden aufgetretenen *Erlösers*. Die nähere Sinnbestimmung der kurzen Aussage καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος, zu deren sprachlichem Ausdruck LXX. Hiob 7, 21. 2. Petr. 1, 9. zu vergleichen, ergab sich den Lesern von selbst. Als das Object, an dem der καθαρισμὸς vollzogen ward, verstand sich von selbst die Menschenwelt, welche bis dahin dem sie befleckenden Makel der Sünden, ohne die Kraft zur eigenen Errettung zu besitzen, preisgegeben war; als das Mittel aber, wodurch der καθαρισμὸς bewerkstelligt ward, Christi Versöhnungstod. Die ἁμαρτίαι selbst als directes Object zu καθαρισμὸν aufzufassen, wozu *Bleek* und *Winer*, Gramm. Aufl. 5. p. 214. (anders Aufl. 6. p. 168.) geneigt sind, und wofür mit Unterschiedenheit *Delitzsch* und *Alford* sich erklären, so dass dieselben als die von Christus geheilte oder fortgeschaffte Krankheit des Menschengeschlechts gedacht würden, dazu gewährt die vereinzelte *incorrecte* Sprachform Matth. 8, 3.: ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα kein Recht. Aber auch ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν zu suppliren, und eine Prägnanz des Ausdrucks anzunehmen, ist entbehrlich, da καθαρὸς und die abgeleiteten Worte nicht bloss mit ἀπό, sondern eben so regelrecht mit dem blossen Genitiv verbunden werden. S. *Kühner* II. p. 163. — ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης ἐν ὑψηλοῖς) *sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe*. Gipfelpunkt der Schilderung. Charakteristik der Hoheit des Sohnes *nach* vollbrachtem Erlösungswerk in der auf die Periode seiner Selbsterniedrigung gefolgten *Periode seiner Rückkehr zum Vater*. Das Sitzen zur Rechten Gottes ist bekanntes, aus Ps. 110, 1. entlehntes Bild, um die höchste Ehre und die Theilnahme an der Weltherrschaft zu bezeichnen (Röm. 8, 34. al.) ἐν ὑψηλοῖς) vergl. Ps. 93, 4. 113, 5. s. v. w. ἐν τοῖς οὐρα-

νοῖς Hebr. 8, 1., oder ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 20., oder ἐν ὑψίστοις Luk. 2, 14. 19, 38. al. Der Beisatz gehört nicht zu μεγαλωσύνης (*Beza, Böhme, Bleek, Ebrard, Alford*) — weil sonst der Artikel wiederholt sein würde —, sondern zu ἐκάθισεν. Der *Plural* ἐν ὑψηλοῖς aber erklärt sich aus der Annahme mehrer Himmel, in deren höchsten man den Thron der göttlichen Majestät verlegte.

V. 4. Der Verfasser hat V. 1—3. erst mit den Vermittlern der alttestamentlichen Offenbarungen *überhaupt* oder *in pleno* den Vermittler der christlichen Offenbarung in Parallele gestellt. Unter den Offenbarungen Gottes im Alten Bunde aber kam an Glorie keine der mosaischen gleich, da sie nicht bloss durch einen vom Geiste Gottes erleuchteten *Menschen*, d. h. durch einen der V. 1. genannten προφηται, sondern nach allgemeinem jüdischen Glauben (s. z. 2, 2.) ausser durch Moses obendrein durch *Engel* vermittelt war. Wie daher der Verfasser die Superiorität Christi als des Sohnes Gottes über die προφηται geltend gemacht hat, so wird er naturgemäss weiter darauf geführt, ebenso auch die Superiorität desselben über die *Engel* geltend zu machen. Diess geschieht mit der Aussage V. 4., welche grammatisch eng mit dem Vorigen sich zusammenschliesst, und zur Vervollständigung der bereits gegebenen Charakteristik Christi dient, zugleich aber — logisch betrachtet — für die folgende, den ersten Briefabschnitt bildende Erörterung 1, 5—2, 18. das *Thema* aufstellt. — Die Annahme von *Tholuck*, dass die Hinzusetzung von V. 4. „einen selbstständigen Zweck“ habe, d. h. durch polemische Beziehung auf die neben anderen Vorstellungen über die Persönlichkeit des Messias unter den Juden verbreitete Ansicht vom Messias als einem Mittelgeist oder Engel veranlasst worden sei, ist gänzlich verfehlt. Sie findet in der Verhandlung des Verfassers nirgends eine Stütze, und widerspricht der durchgängigen Tendenz des Briefs, die Inferiorität des Alten Bundes vor dem Neuen im Einzelnen nachzuweisen, und dem entsprechend auf das Verhalten der Leser einzuwirken. — Die oratorische Vergleichungsformel τοσοῦτω — ὅσω, welche noch 7, 20—22. 8, 6. 10, 25. wiederkehrt, findet sich auch bei *Philo*, bei Paulus aber nie. — κρείττων) *besser* oder *vorzüglicher*, nämlich an Macht, Würde und Erhabenheit, vergl. 7, 19. 22. 8, 6. 9, 23. 10, 34. 11, 16. 35. 40. 12, 24. — γενόμενος) *markirt*, während ὦν V. 3. das zeitlose ewige Sein ausdrückte, das *Gewordensein* in der Zeit. Κρείττων τῶν ἀγγέλων *geworden* ist Christus eben damals, als er nach vollbrachtem

Erlösungswerk sich setzte zur Rechten der Majestät in der Höhe. Das *γενόμενος* schliesst sich somit eng dem *ἐκάθισεν* V. 3. an, und erklärt sich weiter daraus, dass Christus durch seine Menschwerdung und so lange er auf Erden weilte, *unter* die Engel erniedrigt war, vergl. 2, 7. 9. — Der Comparativ *διαφορώτερον*, der sich im N. T. nur hier und 8, 6. findet, dient, da schon der Positiv *διάφορον* zur Bezeichnung der Vorzüglichkeit hingereicht haben würde, zur nachdrucksvolleren Hervorhebung des Wortbegriffs. — *παρά*) nach einem Comparativ ist in unserm Briefe sehr gewöhnlich, vergl. 3, 3. 9, 23. 11, 4. 12, 24. Vergl. auch Luk. 3, 13. 3. Esr. 4, 35. *Thucyd.* 1, 23.: *ἡλίου τε ἐκλείψει, αἱ πικνότεραι παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονευόμενα ξυνέβησαν.* *Herodot* 7, 103. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 215. Aufl. 5. p. 278. Bei Paulus findet es sich nie. Aehnlich ist *ὑπὲρ* mit Accus. Hebr. 4, 12. Luk. 16, 8. — *ὄνομα*) darf nicht mit *Beza*, *Calov*, *Wittich*, *Storr*, *Valckenaer*, *Zachariae*, *Heinrichs* in den Begriff „Würde“ umgesetzt werden. Denn das bedeutet *ὄνομα* an sich niemals, und würde a. u. St. im Verhältniss zu *κρείττων γε-νόμενος* nur eine Tautologie zu Wege bringen. Der vorzüglichere *Name*, den Christus vor den Engeln voraus zu seinem Besitzthume erhalten hat, ist der Name *υἱός*, *Sohn* Gottes, vergl. V. 5. und V. 1., während die Engel durch ihren Namen nur als *Boten* und *Diener* Gottes charakterisirt werden. Contextwidrig *Delitzsch*: Der Name *υἱός* genüge nicht, um das bei dem *ὄνομα* Gedachte auszudrücken. Der überengelische Name, auf welchen der Verfasser hinweise, liege jenseit der begrifflich zersplitternden Sprache der Menschen. Es sei der himmlische Gesamtname des Erhöheten, sein *שְׁמִי הַמְּבִרָה* *nomen explicitum*, welcher diesseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden könne, das *ὄνομα* ὃ οὐδείς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός Apok. 19, 12. Die folgenden Schriftworte seien nur wie aufwärts weisende Fingerzeige, die uns ahnen lassen, wie herrlich er sei. Denn wenn auch, worauf *Delitzsch* sich stützt, in den nachfolgenden alttestamentlichen Schriftstellen neben *υἱός* noch die weiteren Benennungen *θεός* und *κύριος* treten, so zeigt doch nicht bloss *ἐν υἱῷ* V. 1., sowie V. 5. mit seinem begründenden *γὰρ*, sondern auch die Gegenüberstellung *πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους* und *πρὸς δὲ τὸν υἱόν* V. 7. 8., dass *υἱός* der Hauptbegriff ist, zu welchem die Anreden *ὁ θεός* und *κύριε* V. 8—10. im Verhältniss der *Unterordnung* stehen, indem sie eben in jenem schon mitenthalten sind. — Das *Perfectum* *κε-*



κληρονόμηκεν aber, nicht den Aorist ἐκληρονόμησεν setzt der Verfasser, weil Christus diesen Namen nicht erst zur Zeit des καθίξειν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλ. V. 3., sondern schon als präexistirender Logos zu seinem dauernden Antheil und Besitzthum erhalten hat. Nicht „ganz allgemein an die alttestamentliche Zeit, in welcher der künftige Messias im Worte Gottes den Sohnesnamen erhalten“, ist mit *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 274.) bei κεκληρονόμηκεν zu denken. Denn dieser Annahme widerstreitet das δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας V. 2. in seinem Verhältniss zu ἐν υἱῷ V. 1., wornach Christus als der *Sohn* schon vor aller Zeit existirte. Die Aussagen V. 5 ff. aber, welche *Riehm* für sich geltend macht, haben nur den Zweck, für einen schon *vorhandenen* Thatbestand Belege zu liefern. — Die vermeintliche Schwierigkeit übrigens, dass der *Sohnesname* hier als unterscheidendes Merkmal für Christus geltend gemacht wird, während gleichwohl an einzelnen Stellen des A. T. (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Gen. 6, 2. 4. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25.) auch Engel Söhne Gottes genannt werden, erledigt sich schon dadurch, dass diess eben für die Engel nicht der charakteristische *Name* ist. Der Rechtfertigung des Verfassers von Seiten *Bleek's*, dass derselbe, da er nicht im *hebräischen* Text des A. T., sondern nur in der alexandrinischen Uebersetzung desselben bewandert gewesen, welche letztere die Mehrzahl jener Stellen frei durch ἄγγελοι τοῦ θεοῦ wiedergiebt, die wenigen Stellen, wo die wörtliche Uebertragung bei den LXX. sich finde (Ps. 29, 1. 89, 7. [Gen. 6, 2. 4. ?]), theils leicht habe übersehen, theils aber auch anders habe deuten können, bedarf es desshalb nicht.

V. 5—14. folgt der Schriftbeweis für V. 4., und zwar dergestalt, dass zunächst V. 5. das διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα, sodann V. 6—14. das κρείττων γενόμενος τῶν ἁγγέλων erklärt wird.

V. 5. Τίτι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἁγγέλων) *Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt*, d. h. zu keinem der Engel hat er je gesagt. — Die Wortstellung dient dazu, zu gleicher Zeit auf τίτι und auf τῶν ἁγγέλων eine starke Betonung fallen zu lassen. — Das *Subject* in εἶπεν ist ὁ θεός, wie sich aus den citirten Stellen selbst, aber auch aus unserm Context ergibt, insofern theils im Vorhergehenden (V. 1—4.) ὁ θεός als Subject des Hauptsatzes ausdrücklich genannt war, theils im Folgenden (V. 6.) das Subject von εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον nur Gott sein kann. — ποτε) ist Zeitpartikel, *jemals*, *unquam*. Falsch fassen es *Ch. F. Schmid*, *Kuinoel* u. A. als blosser Verstärkungs-



partikel im Sinne des deutschen „doch“ oder des lateinischen „tandem“. Denn dann hätte ποτέ unmittelbar hinter τίνι gesetzt werden müssen. — Das Citat υἱὸς — σε ist aus Ps. 2, 7., wörtlich nach den LXX. Seinem *historischen* Sinne nach bezieht sich der Psalm auf einen israelitischen König (wahrscheinlich Salomo), der so eben in Zion zum theokratischen Herrscher feierlich gesalbt, im Hochgefühl seiner Einheit mit Jehovah den unterjochten Nationen, die auf Empörung und Abfall sinnen, die Vergeblichkeit ihres Unternehmens warnend vorhält. Der Verfasser findet aber in der angeredeten Person Christum, wie denn eine Beziehung jenes Psalms auf den Messias bei den Juden der damaligen Zeit etwas ganz Gewöhnliches war, und im N. T. die messianische Deutung desselben ausser 5, 5. auch noch Act. 13, 33. sich findet. — υἱὸς μου) *mein Sohn*, d. h. im Sinne des Psalms: der König meiner Theokratie, mein Stellvertreter, der Gegenstand meiner väterlichen Liebe und meines Schutzes. Der Verfasser dagegen nimmt υἱὸς in dem V. 2. 3. entfalteten Sinne. — ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) *ich habe heute dich gezeugt*, d. h. im historischen Sinne des Originals: ich habe durch die heute vollzogene Salbung zum theokratischen Fürsten dich eingesetzt. Im Sinne des Verfassers bezeichnet γεγέννηκα das zum Sohn *Gewordensein*. Es fragt sich aber, wie derselbe sich das σήμερον gedacht. Man bezieht es entweder auf den Zeitpunkt, in welchem Christus als Sohn Gottes manifestirt worden sei, d. h. auf den Zeitpunkt der Auferstehung oder der Himmelfahrt (*Hilarius* in Ps., *Ambrosius* de sacram. 3, 1., *Calvin*, *Camero*, *Grotius*, *Schlichting*, *Limborch*, *Jac. Cappellus*, *Calmet*, *Peirce*, *Storr*, *Bloomfield*, *Bisping*; vergl. *Delitzsch*, welcher die Worte von dem Eintritt des Sohnes in das königliche Leben innergöttlicher überirdischer Herrlichkeit, dessen Anfangspunkt die Auferstehung sei, gedeutet wissen will), oder auf den Zeitpunkt der Menschwerdung (*Chrysost.*, *Theodoret*, *Eusebius* in Ps. u. M., *Boehme*, *Kuinoel*, *Hofmann*, *Schriftbew.* I. p. 123 f. 2. Aufl.), oder endlich auf die Zeitperiode vor der Welt-schöpfung, also auf die Ewigkeit (*Origen.* in Joh. T. I. c. 32., *Athanasius* de decret. Nicen. Synod. §. 13., *Basilius* contra Eunom. 2, 24., *Augustin* in Ps., *Primasius*, *Theophyl.*, *Thom. Aq.*, *Corn. u. Lapide*, *Estius*, *Calov*, *Wittich*, *Braun*, *Карпов*, *Bleek* [doch schwankend], *Stein*, *Alford* und die Meisten). Dass der Verfasser, wie *Bleek*, *de Wette* und *Richm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 287 f.) für möglich halten, mit dem σήμερον, da es für die Beweisführung

ohne Bedeutung sei, keinen bestimmten Begriff verbunden habe, ist eine unexegetische Annahme. Ausschliesslich richtig, weil allein contextgemäss, ist die Beziehung des *σήμερον* auf die Ewigkeit, da nach V. 2. Gott durch Christus als den Sohn die Welt geschaffen hat, Christus also als Sohn schon vor Erschaffung der Welt existirt haben muss. Auch bei *Philo* findet sich dieselbe Deutung des *σήμερον* von der Ewigkeit. Vergl. de profugis p. 458. E. (bei Mangey I. p. 554.): *σήμερον δ' ἐστὶν ὁ ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰὼν· μηνῶν γὰρ καὶ ἐνιαυτῶν καὶ συνόλων χρόνων περίοδοι δόγματα ἀνθρώπων εἰσὶν ἀριθμὸν ἐκτετιμηκότων, τὸ δ' ἀψευδὲς ὄνομα αἰῶνος ἢ σήμερον.* — καὶ πάλιν) und ferner, dient, wie öfter (z. B. 2, 13. 10, 30. Röm. 15, 11. 12. 1. Kor. 3, 20. *Philo* ed. Mang. I. p. 88. 490. al.) zur Einführung einer weiteren Schriftstelle. Nicht aber als assertorische Aussage ist καὶ πάλιν κτλ. zu fassen, so dass bloss εἶπεν zu ergänzen wäre (hiernach interpungirt *Lachmann*), sondern die Frage setzt sich fort, so dass der Satz zu vervollständigen ist durch καὶ (τίτι εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων) πάλιν. — Dieses zweite Citat ist entlehnt aus 2. Sam. 7, 14., wörtlich nach den LXX. Vergl. auch 1. Chron. 17 (18), 13. αὐτῷ und αὐτὸς bezieht sich seinem *historischen* Sinne nach auf Salomo. An David nämlich, der daran denkt, Jehovah einen Tempel zu erbauen, ergeht durch Nathan die göttliche Weisung, von seinem Vorhaben abzustehen. Nicht David, sondern sein Same, der nach ihm den Thron besteigen werde, solle Jehovah einen Tempel bauen; ihm wolle er den Thron seines Königthums auf ewig befestigen; ihm wolle Jehovah Vater sein, und er solle ihm Sohn sein, und wenn er sich vergehe, wolle er ihn züchtigen mit der Ruthe der Menschen und mit den Plagen der Menschenkinder. Schon dieser letztere Zusatz (der übrigens in der Parallelstelle 1. Chron. 17 (18), 13. sich nicht findet) macht es unmöglich, die Worte auf den Messias zu beziehen, wie denn die Beziehung auf Salomo auch noch aus dem A. T. selbst durch folgende Stellen gewiss wird: 1. Kön. 5, 19 (5.). 8, 17 ff. 2. Chron. 6, 9. 10., auch 1. Chron. 22 (23), 9 ff. 28 (29), 2 ff. Offenbar hat der Verfasser den Ausspruch desshalb auf den Messias bezogen, weil V. 13. 16. dem Sohne Davids und dem davidischen Hause ein ewiges Königthum verheissen wird. — εἶναι εἰς) Nachbildung des hebräischen *יָהִי עַד* Vergl. 8, 10. al.

V. 6. Ὅταν mit dem Conjunctiv des *Aorists* vertritt die Stelle des lateinischen Futurum exactum. S. *Winet*,

Gramm. Aufl. 6. p. 275 f. Aufl. 5. p. 356 f. "Ὅταν εἰσαγάγῃ kann demnach nicht, wie noch von *Bleek* und neuerdings von *Reuss* \*) angenommen wird, bedeuten: „wenn er einführt“, sondern nur: „wenn er eingeführt haben wird.“ Πάλιν aber mit der *Peschito*, *Erasmus*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Hammond*, *Bengel*, *Wolf*, *Carpzov*, *Cramer*, *Valckenaer*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Bleek*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Reuss* u. A. wie V. 5., d. h. als blosse Anknüpfungsformel eines neuen Citats anzusehen, verbietet die Wortstellung. Es hätte dann: πάλιν δέ, ὅταν εἰσαγάγῃ . . . , λέγει geschrieben werden müssen. Die Möglichkeit einer Inversion des πάλιν vertheidigt zwar *Bleek* nach *Carpzov*'s Vorgange durch zwei Stellen bei *Philo* (Leg. Allegor. III. p. 66.; ed. Mangey I. p. 93.). Aber keine derselben ist der unsrigen analog, und eine Inversion des πάλιν findet auch in ihnen gar nicht statt. Denn in beiden hat πάλιν die Bedeutung *wechselseitig* oder *andrerseits*, indem in der ersteren zwei Classen von Menschen (ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων und ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων θεόν), in der letzteren zwei Classen von δόξαι oder Meinungen (ἡ μὲν τὸν ἐπὶ μέρους, τὸν γεννητὸν καὶ θνητὸν ἀπολιποῦσα und ἡ δὲ πάλιν θεὸν ἀποδοκιμάζουσα) gegensätzlich mit einander verglichen werden, so dass in beiden πάλιν nur zur verstärkten Hervorhebung des δέ dient, und in beiden seinen regelrechten Platz erhalten hat. Vermöge seiner Wortstellung lässt sich πάλιν a. u. St. nur mit εἰσαγάγῃ zusammenfassen, so dass von der noch der Zukunft angehörigen *abermaligen* Einführung des Erstgeborenen in die Welt geredet wird. In dem Vordersatze von V. 6. kann demnach weder auf den Zeitpunkt der Menschwerdung des Sohnes (*Chrysost.*, *Primasius*, *Calvin*, *Calov*, *Bengel*, *Storr*, *Kuinoel*, A.), noch auf den Zeitpunkt seiner Auferstehung und Erhöhung in den Himmel (*Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Wittich*, *Braun*, *Wetstein*, *Rambach*, *Peirce*, A.), noch auch, wie *Bleek* annimmt, auf einen der Fleischwerdung Christi noch vorgängigen Zeitpunkt, in welchem Gott der Vater durch einen feierlichen Act den Sohn den durch ihn geschaffenen Wesen als den Erstgeborenen, als ihren Schöpfer und Beherrscher, der Alles tragen und leiten sollte, gleichsam vorgeführt und dargestellt habe\*\*)

\*) Vergl. *Reuss*, l'épître aux Hébreux. Essai d'une traduction accompagnée d'un commentaire (Nouvelle Revue de Théologie. Vol. V. 4e, 5e et 6e livraisons. Strassb. et Paris 1860. p. 199.).

\*\*) Ebenso *Reuss* a. a. O. p. 201.: „Il est plus naturel de songer au moment, où le monde nouvellement créé était sommé de re-

— was ohnehin ein im N. T. ganz singulärer Gedanke sein würde —, sondern einzig und allein auf den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zum Gericht und zur Vollendung des messianischen Reichs hingewiesen sein. So mit Recht *Gregor. Nyssen. contra Eunom. Orat. III. p. 541.*, *Cornelius a Lap.*, *Camero*, *Gerhard*, *Calmet*, *Camerarius*, *Estius*, *Gomarus*, *Böhme*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bisping*, *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 172. 2. Aufl.), *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 306. 617.), *Alford*. Der Einwand *Bleek's* und *Ebrard's* gegen diese durch die Grammatik gebotene Fassung des Vordersatzes, dass von einer *abermälig* Einführung des Erstgeborenen in die Welt nicht die Rede sein könne, wenn nicht schon von einer *früheren* Einführung desselben in die Welt, oder auch nur bestimmt von einem früheren Sein des Sohnes ἐν τῇ οἰκουμένῃ gesprochen sei, erledigt sich durch V. 1. und V. 3., wo ja von dem historischen Auftreten des Sohnes auf Erden, also von einer ersten Einführung desselben in die Welt bereits die Rede gewesen war. Der weitere Einwand *Bleek's* aber, dass der Verfasser eine göttliche Aufforderung an die Engel, dem Erstgeborenen zu huldigen, schwerlich auf eine auch damals noch zukünftige Zeit werde beschränkt haben, findet dadurch seine Beseitigung, dass nach 2, 9. Christus während seines irdischen Lebens unter die Engel erniedrigt war, und eben erst die Parusie die Epoche ist, in welcher seine Majestät in voller Glorie sich entfalten wird. — τὸν πρωτότοκον) im N. T. nur hier ohne näher bestimmenden Zusatz, vergl. aber Ps. 89, 28. Dass der Ausdruck nicht mit μονογενῆς gleichgeachtet werden dürfe, wie von *Primasius*, *Oecumenius* (τὸ δὲ πρωτότοκον οἷα ἐπὶ δευτέρου λέγει ἀλλ' ἐπὶ ἐνὸς καὶ μόνου τοῦ γεννηθέντος ἐκ τοῦ πατρὸς), *Clarius* und noch von *Stengel* geschieht, versteht sich von selbst. Aber auch nicht mit dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15. ist er identisch, so dass der Begriff der Zeitpriorität Christi als des ewigen Logos vor aller Creatur, und der daraus von selbst sich ergebende weitere Begriff des Vorrangs desselben vor aller Creatur in dem Worte enthalten wäre (*Bleek*, *Grimm* im Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K.Z. 1857. Nr. 29. p. 662., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 292 f., u. A.). Denn das verwehrt die

---

connaître le Fils comme créateur. A ce moment, les anges seuls étaient les êtres formant pour ainsi dire l'Eglise du Verbe (comp. 12, 22.), et qui pouvaient recevoir l'ordre de Dieu d'adorer le Fils.“



Absolutheit des Ausdrucks an u. St. Vielmehr wird Christus *der Erstgeborene* genannt mit Beziehung auf die Christen, die seine Brüder (2, 11 f.), und darum gleichfalls υἱοὶ Gottes (2, 10.) sind. Vergl. auch Röm. 8, 29. — Wie übrigens der Verfasser des Hebräerbriefs Christum, so nennt auch *Philo* den Logos den erstgeborenen Sohn Gottes. Vergl. de agricultura p. 195. B. (ed. Mang. I. p. 308.): τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν. — De confus. ling. p. 329. (ed. Mang. I. p. 415.): τοῦτον μὲν γὰρ προσβύτατον υἱὸν ὃ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασεν. al. — ἡ οἰκουμένη) *die Welt*, nicht im weitesten Sinn (so viel wie οἱ αἰῶνες: *Bleek*, oder so viel wie ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα: *Böhme*), sondern, da der Vordersatz sich auf die Parusie bezieht, die *bewohnte Erde*. — λέγει) sc. ὁ θεός, nicht ἡ γραφή (*Grotius, Clericus, Böhme* u. A.). Das *Präsens* aber ist gesetzt, weil der unfehlbar in der Zukunft stattfindende Ausspruch Gottes bereits in der Schrift verzeichnet steht. — Das Citat ist nicht aus Ps. 97, 7., sondern aus Deuteron. 32, 43. entlehnt. Denn an ersterer Stelle haben die LXX. die abweichend von unserm Text lautenden Worte: καὶ προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες [οἱ] ἄγγελοι αὐτοῦ, während Deuteron. 32, 43. im Cod. Vatic. ganz die nämlichen Worte wie in unserm Verse sich vorfinden, das vom Verfasser aber in sein Citat mitaufgenommene καί, da dasselbe für die Argumentation ohne alles Gewicht ist, augenscheinlich auf die *wörtliche* Anführung eines alttestamentlichen Ausspruchs hinweis't. Nun folgt freilich unser Verfasser sonst einer Textgestalt der LXX., welche nicht sowohl mit der im Cod. Vaticanus als mit der im Cod. Alexandrinus enthaltenen Verwandtschaft hat, und im letzteren zeigt sich Deuteron. 32, 43. die Abweichung vom Cod. Vatic., dass sich υἱοὶ θεοῦ in demselben statt ἄγγελοι θεοῦ findet. Allein das Lied des Moses, dessen Schluss Deuteron. 32, 43. bildet, wird in vielen Handschriften der LXX., und so auch im Cod. Alex., noch in einer *zweiten* Recension hinter den Psalmen mitgetheilt, und in dieser zweiten Recension lies't auch der Cod. Alex. ἄγγελοι θεοῦ, nur dass zwischen πάντες und ἄγγελοι noch der Artikel οἱ eingeschoben ist. Wahrscheinlich hat daher der Verfasser des Hebräerbriefs das Citat nicht *unmittelbar* aus Deuteron. 32, 43., sondern *mittelbar*, d. h. aus jener *zweiten* Recension des Liedes entnommen. — Die Worte des Citats fehlen übrigens im Hebräischen; sie finden sich nur bei den LXX. — προσκυνεῖν) mit dem Dativ nur bei späteren classischen Schriftstellern, wäh-

rend die älteren den Accusativ mit dem Verbum verbinden. Vergl. *Lobeck* ad Phryn. p. 463. *Bernhardy*, Syntax p. 113. 266. Das N. T. hat beide Structuren, und daneben noch die hebraisirenden Wendungen *προσκυνεῖν ἐνώπιον* oder *ἐμπροσθέν τινος* oder *τῶν ποδῶν τινος*. S. die *Lexica*. — αὐτ(ῷ) Diess Pronomen der dritten Person auf den Messias zu beziehen, lag nahe, da unmittelbar vorher im Liede das redende Subject *Jehovah* ist.

V. 7—12. Contrastvolle Gegenüberstellung einer die Engel und zweier den Sohn charakterisirenden Schriftaussagen.

V. 7. *Πρός*) in Beziehung auf, wie Luk. 20, 19. Act. 12, 21. Röm. 10, 21. u. ö. Vergl. *Matthiae* p. 1181. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 360. Aufl. 5. p. 481. — *μέν*) correspondirt dem *δέ* V. 8., setzt also V. 7. in ausdrücklichen Gegensatz zu V. 8. — *λέγει*) nämlich Gott in der Schrift. — Das Citat ist aus Ps. 104, 4. nach den LXX. (Cod. Alex., während Cod. Vatican. *πῦρ φλέγον* statt *πυρὸς φλόγα* hat.). Der Psalm preis't Jehovah als den Schöpfer und Erhalter der ganzen Natur. Im Hebräischen lauten die citirten Worte: *מִפְּנֵי מַלְאָכָיו הִתְחַיְתָּ מִשְׁרָתָיו וְשָׁכַן בְּתוֹכָם*, und nach ihrem Zusammenhänge mit dem Vorigen und Folgenden kann kein Zweifel darüber obwalten — Nichtiges wenden dagegen ein *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 325 f. Aufl. 2.), *Delitzsch* und *Alford* —, dass dieselben zu übersetzen sind: „Gott macht zu seinen Boten Winde und zu seinen Dienern Feuerflammen (Blitze)“, so dass der Gedanke ausgesprochen wird, wie die gesammte Natur, so seien auch Winde und Blitze Diener Gottes des Herrn \*). Anders aber haben, wie die Hinzufügung des Artikels vor *ἄγγελοις* und *λειτουργοῦς* beweis't, die LXX. den Sinn der Worte aufgefasst, und ihnen folgt auch unser Verfasser. Dieselben haben *τοὺς ἄγγελοις αὐτοῦ* und *τοὺς λειτουργοῦς αὐτοῦ* als die *Objecte*, *πνεύματα* und *πυρὸς φλόγα* dagegen als die *Prädicate* zu *ποιῶν* genommen, also den Sinn in den Worten gefunden: „er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme.“ Beachten wir nun den Gedankeninhalt der in gegensätzliche Beziehung zu diesem Schriftausspruch gestellten Schriftaussagen über den Sohn, welche V. 8—12. folgen, so muss der Verfasser die in der Schrift bezeugte Inferiorität der Engel vor dem Sohne in einem Zwiefachen gefunden haben, 1) darin, dass die Engel

\*) Vergl. zu dem Gedanken *Xenophon*, Memorabil. 4, 3, 14., wo ganz ähnlich Blitz und Winde (*κραινὸς* und *ἄνεμοι*) *ἐπηρέται* τῶν *θεῶν* genannt werden.

Diener sind, während der Sohn herrscht, 2) darin, dass die Engel wandelbar und vergänglich sind, während der Sohn in Ewigkeit derselbe bleibt. — Die Vorstellung einer solchen Dienstbarkeit der Engel, dass sie selbst in Elemente sich müssen verwandeln lassen, ist auch bei den Rabbinen nicht ungewöhnlich. Vergl. z. B. *Schemoth rabba* Sect. 25. fol. 123, 3.: „aliquando ipsos (angelos) facit ventos, q. d. qui facis angelos tuos ventos, aliquando ignem, q. d. ministros tuos flammam ignis.“ — *Talkut Simeoni* Part. II. fol. 11, 3.: „Angelus dixit ad Manoah: nescio ad cujus imaginem ego factus sim; nam deus singulis horis nos immutat; cur ergo nomen meum interrogas? Nonnunquam facit nos ignem, alias ventum, interdum viros, alias denique angelos.“ S. überhaupt *Schöttgen* und *Wetst.* z. u. St. — πνεύματα) nicht: zu Geistern (*Luther*, *Erasm.* paraphr., *Clar.*, *Seb. Schmidt*, *Brochmann*, *Bengel*, *Böhme*) sondern: zu Winden. — λειτουργοῦς) nur ein anderer Ausdruck für ἀγγέλους.

V. 8. 9. entlehnt aus Ps. 45, 7. 8. Der Psalm ist ein epithalamium, ein Hochzeitslied. Aber auch von Rabbinen, wie *Aben Esra*, *Kimchi* und A. wird er messianisch gedeutet. — V. 8. Den Nominativ ὁ θεός nimmt der Verfasser im Sinne des Vocativs (vergl. z. B. Kol. 3, 18 ff. Luk. 8, 54. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 164. Aufl. 5. p. 209. *Kühner* II. p. 155.), also als Anrede an den Messias \*). In den hebräischen Worten בְּסֵאתָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד ist אֱלֹהִים nicht Vocativ, sondern entweder nach Analogie von Levit. 26, 42. וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי יְעֻקֹּב, ich will gedenken meines Jakobs-Bundes, d. h. des von mir mit Jakob geschlossenen Bundes) mit *Bleek* und *de Wette*: „dein Thron Gottes“, d. h. „dein Gottesthron“, oder mit *Ewald* (z. d. St. und Gramm. §. 547.): „dein Thron ist (Thron) Gottes oder göttlich“ zu übersetzen. Auch das griechische ὁ θεός hat neuerdings *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 662.) nicht im Sinne eines Vocativs erklären zu dürfen geglaubt. Nach *Grimm* sind die Worte zu fassen: „Dein Thron, d. h. der Grund

\*) Gegen die sonderbare Meinung *Hofmann's* (Schriftbew. I. p. 168 f. Aufl. 2.), dass V. 8. 9. nicht *Christus* der Angeredete sei, dass vielmehr der Verfasser des Briefs es dem Leser überlasse, „die Worte ὁ θεός σου ὁ θεός für Anrede an *Jehovah*, oder mit richtigem Verständnisse der Verbindung בְּסֵאתָ אֱלֹהִים für Anrede an den *König*, den *Gesalbten Jehovah's* zu nehmen“, s. *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286. Anm.

deines Thrones, ist Gott.“ Allein das hierfür geltend gemachte Argument, dass, da Philo, wie nachmals auch die christlichen Alexandriner, zwischen  $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  (mit dem Artikel) als Bezeichnung *Gottes* und  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  (ohne Artikel) als Bezeichnung des *Logos* scharf unterscheide, es kaum für wahrscheinlich gehalten werden könne, dass unser alexandrinisch gebildeter Briefsteller Christum nach dessen göttlichem Wesen  $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  genannt habe, würde nur dann von Bedeutung sein, wenn jene Bezeichnung, anstatt in einem *Citat*, in der eigenen Rede des Briefverfassers sich fände. —  $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o}\nu \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha \tau\omicron\upsilon \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ ) sc.  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ . So LXX. Cod. Alex.; Cod. Vatican.:  $\epsilon\iota\varsigma \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha \alpha\iota\omega\acute{\nu}\omicron\varsigma$ . Dieselbe (bloss hellenistische) das einfache  $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o}\nu \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha$  (5, 6. u. ö.) verstärkende Formel auch Tob. 6, 18. Ps. 83, 18. al. In selbstständiger Rede gebraucht der Verfasser dafür  $\epsilon\iota\varsigma \tau\acute{o} \delta\iota\eta\mu\epsilon\kappa\acute{\epsilon}\varsigma$ . Vergl. 7, 3. 10, 1. 12, 14. —  $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\theta\upsilon\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ ) ein *Scepter der Geradheit*, d. h. der Gerechtigkeit.  $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\tau\eta\varsigma$  im N. T. nur hier, vergl. aber LXX. Ps. 9, 9. 67, 5. 96, 10. 98, 9. Vergl. auch *Aeschyl.* Pers. V. 726 f. (nach Abtheilung der Hartung'schen Ausgabe. Leipz. 1853.):  $\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\nu\delta\omicron\rho \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \acute{\Lambda}\sigma\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \mu\eta\lambda\omicron\tau\omicron\rho\acute{o}\phi\omicron\upsilon$  —  $\tau\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\alpha \sigma\kappa\acute{\eta}\pi\tau\omicron\upsilon\omicron\nu \epsilon\upsilon\theta\upsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ .

V. 9.  $\text{ἡγάπησας δικαιοσύνην κτλ.}$ ) *du liebtest Gerechtigkeit und hasstest Frevel*. Im Hebräischen haben die entsprechenden Verba *Präsens*bedeutung: *du liebst* Recht und *hassest* Frevel. Unser Verfasser aber bezieht die *Aoriste* der LXX. auf das historische Leben des Gottessohnes auf Erden. —  $\delta\iota\alpha \tau\omicron\iota\tau\omicron$ ) *darum*, d. h. als Belohnung für das  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu \kappa\alpha\iota \mu\iota\sigma\acute{\epsilon}\iota\nu \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ . Vgl.  $\delta\iota\omicron$  Phil. 2, 9. Falsch *Augustin* (in Ps.), *Thom. Aquin.*, *Gerhard*, *Dorscheus*, *Brochmann*, *Schöttgen* u. A.: *darum*, damit du Gerechtigkeit liebtest u. s. w. —  $\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\nu \sigma\epsilon, \acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma, \acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \sigma\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\lambda. \kappa\tau\lambda.$ ) *hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen*. Auch hier nimmt der Verfasser  $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  als Anrede\*), während im Hebräischen  $\text{אלהיך}$  Subject zu  $\text{מָשַׁח}$  ist, und durch  $\text{אלהיך}$  wieder aufgenommen und näher bestimmt wird. Das Salben mit Freudenöl ist im Psalm bildliche Bezeichnung des von Gott geschenkten Segens und Ueberflusses. Unser Verfasser aber versteht

\*) Wegen V. 8. ist diese Auffassung natürlicher als die Annahme von *Grimm* a. a. O. p. 662. und *Alford*, zu welcher auch *Delitzsch* die Wahl lässt, dass dem Hebräischen gemäss zu erklären sei: „Gott, welcher dein Gott ist.“



es von der Salbung zum Könige als Bild der göttlichen Herrlichkeit, mit welcher der Sohn nach seinem Wandel auf Erden und seiner Erhebung in den Himmel gekrönt worden ist. Vergl. auch Act. 4, 27. 2, 36. Nicht im Sinne des Verfassers deuten die Väter und älteren Ausleger den Ausdruck von der Salbung des Sohnes mit dem heiligen Geist. — Ueber den mit ἔχουσεν verbundenen doppelten Accusativ (Apokal. 3, 18.) s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 202. Aufl. 5. p. 258. Als Analogon vergl. auch *Aristophan.* Acharn. 114.: ἵνα μὴ σε βάψω βάμμα Σαρδινιακόν. — παρὰ τοὺς μετόχους σου) bezieht sich im Original auf die Mitkönige, die Regenten anderer Länder. Dunkel aber ist, was unser Verfasser in der Anwendung darunter verstanden. *Kuinoel*, *Ebrard* und *Delitzsch* lassen den Verfasser wie den Psalmisten an die übrigen Könige denken, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 306.) an alle irdische und himmlische Fürsten, *Wittich*, *Braun*, *Cramer* an die Könige, Hohenpriester und Propheten, insofern sie im A. T. als Vorbilder Christi gesalbt seien, *Klee* an alle Creaturen, *Chrysost.*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Bengel* und *Bisping* an die Menschen überhaupt, *Theodoret*, *Calvin*, *Beza*, *Camero*, *Schlichting* speciell an die Christen, *Bleek*, *Olshausen* und *Alford* endlich nach dem Vorgange von *Peirce* und A. an die Engel, „als Wesen, die zwar nicht zur Rechten Gottes sitzend, aber doch in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones befindlich erscheinen.“ Die letzte Annahme ist die wahrscheinlichste. Zwar hält *de Wette* dieselbe für am wenigsten denkbar, weil der Verfasser die Engel „eben tief unter Christum gesetzt“ habe, und *Ebrard* meint sogar, der Verfasser müsste nicht „bei Sinnen“ gewesen sein, wenn er das Wort auf die Engel bezogen hätte. Allein 1) es handelt sich ja in dem ganzen Abschnitt um eine Vergleichung Christi mit den Engeln, die erneute Andeutung dieses Vergleichungspunktes auch in V. 9. kann desshalb an und für sich nicht unpassend gefunden werden. 2) Wenn kurz zuvor (V. 7.) die Engel tief unter Christus gestellt sind, so wird ja die *Inferiorität* derselben auch a. u. St. durch παρὰ ausdrücklich bemerkbar gemacht. 3) Die Engel waren nach des Verfassers Anschauung nach Christus im Range die nächsten; denn über Menschen sind sie erhaben; wem hätte daher der Verfasser die Bezeichnung μέτοχοι füglicher ertheilen können als gerade ihnen? Der Einwand von *Delitzsch* endlich, dass doch Engel keine Gesalbte seien, wäre nur dann von Gewicht, wenn der Verfasser des Briefs nothwendig auch die

μέτοχοι als „Gesalbte“ sich hätte denken müssen. Aber offenbar denkt er als „Gesalbte“ den Sohn und die μέτοχοι gar nicht einander gegenübergestellt; er findet vielmehr nur in der Salbung des Sohnes eine Thatsache ausgesprochen, aus welcher die Erhabenheit desselben über seine Genossen, d. h. über diejenigen, die sonst an Hoheit ihm am nächsten stehen, sich ergibt. Denn παρὰ steht hier nicht im Sinne der aus dem Begriff der Vergleichung entstehenden Quantität, sondern bezeichnet das Einem mit Ausschluss von Andern zu Theil Gewordene.

V. 10—12. Ein zweites, der Schriftaussage V. 8. 9. coordinirtes, aus Ps. 102, 26—28. nach den LXX. entlehntes Citat. Der Psalm ist ein Klaglied, wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil. Die Anrede bezieht sich im Original auf *Gott*. Der Verfasser aber, wohl hauptsächlich durch das κύριε bei den LXX., welches die gewöhnliche Benennung Christi in apostolischer Zeit war, verleitet \*), fasst den Ausspruch als eine Anrede an *Christus*, den Sohn Gottes. Diese Deutung musste ihm um so unbedenklicher erscheinen, da der Inhalt des Ausspruchs mit seiner eigenen Anschauung vom Sohne Gottes als dem vorweltlichen Logos vollkommen im Einklang stand. Vergl. V. 2. 3. Wenn übrigens *Hofmann* (Schriftbew. I. p. 169 f. Aufl. 2.) meint, dass der Verfasser in dem κύριε des Ps. gar keine Anrede an Christus gefunden habe, sondern nur mit Schriftworten auszusagen bezwecke, was nach seinem eigenen und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gelte, so ist das eine mit nichts gerechtfertigte, contextwidrige (vergl. πρὸς δὲ τὸν υἱὸν V. 8.)

---

\*) Nach *Delitzsch* freilich wäre es „schlimm“, wenn das „wahr“ wäre. Aber wenn er nach *Hofmann's* Vorgänge dagegen einwendet, dass „man schon aus 8, 8 ff. 12, 6 ff. sehe, dass der Verfasser unter dem alttestamentlichen κύριος ganz und gar nicht überall Christum verstehe“, so können natürlich diese Stellen nichts beweisen, da eben das *gewöhnlich* Stattfindende niemals das *stets und unabänderlich* Stattfindende ist. Wenn *Delitzsch* ferner hinzufügt: „eine solche auf Unwissenheit beruhende Verkehrtheit sei auch dem so tief in das Innerste des A. B. einblickenden Verfasser nicht zuzutrauen“, so ist das ein schiefes, aus Subjectivität und dogmatischer Befangenheit entsprungenes Urtheil, zu dessen Begründung vor allem erst der Nachweis erforderlich gewesen wäre, dass der Verfasser des Hebräerbriefs wirklich nicht bloss vom griechischen Text der LXX., sondern auch vom Urtext des A. T. eine genaue Kenntniss besessen habe, — ein Nachweis, den zu führen selbst *Delitzsch* nicht vermocht hat.

Willkür. Denn es kann dem Verfasser eben nur darauf ankommen, für seine Behauptungen die höhere Beglaubigung aus der Schrift nachzuweisen. — *Καί*) nicht Bestandtheil des Citats, sondern kurze Anreihungsformel eines fernerweitigen Schriftausspruchs an den vorhergehenden, vergl. Act. 1, 20. — *σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*) LXX. Cod. Alex.: *κατ' ἀρχάς σὺ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*, Cod. Vatic.: *κατ' ἀρχάς τὴν γῆν σὺ, κύριε, ἐθεμελίωσας*. Wahrscheinlich änderte der Verfasser die Wortstellung, um das *σὺ* desto nachdrucksvoller hervortreten zu lassen. — *κατ' ἀρχάς*) *im Anfang*. Bei den LXX. nur noch Ps. 119, 152. statt des gebräuchlicheren *ἐν ἀρχῇ* oder *ἀπ' ἀρχῆς*, aber häufig bei *Philo* und den Classikern (s. *Raphel*, *Wetstein* und *Munthe* z. u. St.). Im Hebräischen steht das allgemeinere *לְפָנֵינוּ*, „vormals“ oder „vor Zeiten.“

V. 11. *Αὐτοί*) bezieht sich nicht auf Erde und Himmel V. 10. zusammengenommen (*Kuinoel*, *Stuart*, *Bloomfield*, *Delitzsch*), sondern, wie auch aus dem folgenden *πάντες*, und namentlich aus *ἐλίξεις* V. 12. sich ergibt, nur auf *οἱ οὐρανοὶ* zurück. — *ἀπολοῦνται*) *werden vergehen*. Vergl. Jes. 34, 4. 51, 6. 65, 17. 2. Petr. 3, 13. Apok. 20, 11. 21, 1. — *σὺ δὲ διαμένεις*) *du aber bleibest für und für* (durch alle Zeitdauer hindurch, *διά*). Wegen der Umgebung von *Futura* und weil im Hebräischen das *Futurum* steht, accentuirt *Bleek* nach dem Vorgange von *Luther*, *Corn. a Lapide*, *Peirce*, *Bengel*, *Wetstein* u. M.: *διαμενείς*. Schwerlich im Sinne des Verfassers. Denn da dieser nur die LXX., nicht das hebräische Original gebraucht, so hat er gewiss *σὺ δὲ διαμ.* als Parallelglied zu *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ* V. 12. genommen, mithin auch das erstere präsentisch gefasst. — *ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται*) *werden veralten wie ein Gewand*, welches durch langen Gebrauch abgenutzt ist, und abgelegt wird, um mit einem neuen, besseren vertauscht zu werden. Vergl. Jes. 50, 9. 51, 6. Sir. 14, 17.

V. 12. *Καὶ ὥσει περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται*) *und wie einen Ueberwurf (Mantel) wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich verwandeln*. Im Original: wie das Gewand wechselst du sie, und sie wechseln. Diesen Sinn des Originals giebt die Uebersetzung der LXX. nach der L. A. des Cod. Vatic. wieder: *καὶ ὥσει περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται*, während der Cod. Alex. *ἐλίξεις* darbietet, und dieses auch das am wahrscheinlichsten vom Verfasser des Hebräerbriefs an u.

St. Recipirte ist. — οὐκ ἐκλείψουσιν) werden kein Ende nehmen.

V. 13. Weiteres Citat aus Ps. 110, 1. nach den LXX. Der Psalm galt zur Zeit Christi allgemein (vergl. Matth. 22, 43 ff. Mark. 12, 35 ff. Luk. 20, 41 ff.) und auch noch später bei manchen Rabbinen (s. *Wetstein* z. Matth. 22, 44.) als Weissagung auf den Messias, indem man wegen der Ueberschrift דָּוִד David als den Verfasser desselben ansah, bei dieser Ansicht aber wegen der Anfangsworte: „zu meinem Herrn spricht Jehovah“, wornach David ausser seinem Gott noch einen Herrn über sich anerkennt, die Beziehung auf den Messias sich von selbst ergab. Die Ueberschrift דָּוִד giebt indess nicht den Verfasser sondern den Gegenstand des Psalms an. Derselbe ist seinem historischen Sinne nach ein zu David gesprochenes Orakel, als dieser zum Kampfe gegen mächtige Feinde sich rüstete. S. *Ewald* zu d. Ps. — πρὸς τίνα δέ) δέ an dritter Stelle wie öfter nach präpositionellen Zusammensetzungen. Vergl. *Klotz* ad Devar. p. 378 f. *Hartung*, Partikellehre I. p. 190 f. *Ellendt*, Lexic. Soph. I. p. 397. — Das Sichsetzen zur Rechten Bild höchster Ehre und Herrschaft, s. z. V. 3. — ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου) zum Schemel deiner Füße. Es liegt in dem Ausdruck eine Beziehung auf die Sitte des Siegers, dem Besiegten als Zeichen seines völligen Preisgebebens den Fuss auf den Nacken zu setzen, vergl. Jes. 10, 24. — ὑποπόδιον) erst in der späteren Gracität üblich. Vergl. *Sturz*, de dial. Alex. et Maced. p. 199.

V. 14. Motivirung des πρὸς τίνα δέ τῶν ἀγγέλων εἶρη-κέν ποτε in seiner Undenkbarkeit durch Hinweisung auf das Wesen der Engel, und damit Abschluss der bisherigen Gedankenreihe. Der Nachdruck ruht auf πάντες und λειτουργικά: sind nicht alle (gleichviel ob sie einer niederen oder höheren Engelklasse angehören) dienstbare Geister? πνεύματα hier in anderem Sinn als V. 7. — εἰς διακονίαν) zum Dienste, sc. den sie Gott leisten (nicht den Menschen, welche die σωτηρία ererben sollen; denn sonst würde statt διὰ τοὺς μέλλοντας der Dativ τοῖς μέλλουσι κληρονομεῖν σωτηρίαν (1. Kor. 16, 15.) oder der Genitiv τῶν μελλόντων κτλ. gesetzt worden sein. — Das Participium Präsens ἀποστελλόμενα hebt das Dauernde, Habituelle hervor. — διὰ τοῖς κτλ.) um derer willen, die das (ewige) Heil (das besagt σωτηρίαν, obwohl es ohne Artikel steht, s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 109. Aufl. 5. p. 137.; nicht: Errettung aus Gefahr, wie *Michael.*, *Schleusner*, *Böhme*,



*Kuinoel* annehmen) *ererbten sollen*, d. h. um es für dieselben durch die Dienstleistungen, zu denen sie von Gott verwendet werden, herbeizuführen.

## Kap. II.

V. 1. Statt der *Recepta*: ἡμᾶς προσέχειν (K. L. Theodoret.) lesen *Lachm.*, *Tischend.* und *Alford*: προσέχειν ἡμᾶς. Für das letztere entscheidet die überwiegende Auctorität von A. B. D. E. Vulg. Athan. Aug. al. — V. 4. αὐτοῦ D\*. E\*: τοῦ θεοῦ. Interpretament. — V. 6. *Ti ἐστίν*) *Lachm.* (aber nur in der edit. stereot.) und *Bleek*: *τις ἐστίν*. Durch C\*. Clar. Sangerm. Tol. Copt. Damasc., obwohl auch A. in Ps. 8. *τις* enthält, nur ungenügend beglaubigt. Wegen des vorhergehenden *τις* konnte *τι* leicht in *τις* übergehen. — V. 7. Nach *ἐστεφάνωσας αὐτὸν* fügt *Elz.* mit A. C. D\*. E\*. M., vielen Minusk. und Ueberss., Theodoret. Sedul. noch hinzu: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου. Gegen B. D\*\*\*. K. L., mehr als 65 Minusk., Syr. (Codd. und einige Edd.) Slav. ms. Chrys. Damasc. al. Der Zusatz für unächt gehalten schon von *Mill* (Prolegg. 1376. 1421.). Eingeklammert von *Lachm.* und *Bloomfield*. Mit Recht getilgt von *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford*, *Reiche* u. A. Vervollständigendes Glossem aus den LXX. Vergl. die *Ausleg.* von V. 7. — V. 8. ἐν γὰρ τῷ) So A. C. K. L. al. — *Lachm.* und *Tischend.* I. und VII. nach B. D. E. M. 23.: ἐν τῷ γὰρ. — V. 9. Neben χάριτι θεοῦ (so auch im Cod. Sinait.) wissen *Origen.* in Joann. 1, 1. Opp. IV. 41.; in Joann. 11, 49. Opp. IV. 392.; in Joann. 11, 49. Opp. IV. 393.; in Joann. extr. Opp. IV. 450., *Theodor.*, *Mopsuest.* (in N. T. commentariorum quae reperiri poterunt. Ed. Fritzsche. Turic. 1847. p. 163 f.) und *Hieronym.* zu Gal. 3, 10. von einer L. A. χάρις θεοῦ, und die beiden ersteren geben der letzteren den Vorzug. *Theodoret* z. u. St. und z. Eph. 1, 10. berücksichtigt nur die L. A. χάρις θεοῦ. Dessgleichen citiren *Anastas.* abbas Palaestin. im 8. Jahrh. in seinem Werk contra Judaeos (lat. ed. Canis.) in ant. lect. III., *Ambros.* de fid. ad Gratian. II, 8, 63. 65. V, 8, 106., *Fulgentius* ad Thrasimund. III, 20. und *Vigilius Thapsens.* contra Eutych. II, 3. nach derselben, und auch in einzelne Handschriften der *Peschito* (zum Theil mit der gewöhnlichen L. A. verbunden; so auch in Syr. cod. Heidelbergens.: „ipse enim excepto deo per beneficentiam suam pro quovis homine gustavit mortem“ nach *Tremell.* bei *Tisch.* ed. VII.) ist sie übergegangen, vergl. *La Croze*, Histoire du Christianisme

des Indes III, 3, 64. *Bode*, Pseudo-crit. Millio - Bengel. T. II. p. 339. Dessgleichen findet sie sich in Arab. Petropolitana aus dem 8. Jahrh. (bei *Tisch.* ed. VII.): „quare *χωρίς θεοῦ*, qui eum sibi fecerat templum, gustavit mortem ὑπὲρ πάντων τῶν ἀνθρώπων.“ Vor Allen ward sie von den *Nestorianern* in Schutz genommen (s. *Oecum.* und *Theophyl.* z. u. St.). Unter den späteren Auslegern hat sie an *Camerarius*, *P. Colomesius* (Observatt. sacr. p. 603.), *Bengel*, *Ch. F. Schmid*, *Paulus* und *Ebrard* Vertheidiger gewonnen. Aber weder durch unsere Handschriften, noch durch die sonstigen Versionen erhält *χωρίς θεοῦ* eine Stütze; nur im Cod. M. (bei *Tisch.*; bei *Wetst.* und *Griesb.*: Cod. 53.) aus dem 9. oder 10. Jahrh., und im Cod. 67. aus dem 11. oder 12. Jahrh. findet sie sich, im letzteren nur am Rande. Auch aus inneren Gründen ist sie verwerflich (s. d. Auslegung und *Reiche* im *Commentarius critic.* p. 14 ff.). Wahrscheinlich entstanden ist sie daraus, dass man, durch 1. Kor. 15, 27. veranlasst, *χωρίς θεοῦ* als Glosse zu den Worten V. 8.: οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον hinzugesetzt hatte, und diese Glosse dann von einem späteren Abschreiber irrhümlich als *Correctur* des *χάριτι θεοῦ* V. 9. angesehen und statt des letzteren in den Text aufgenommen ward. — V. 14. *Elz.*, *Matthaei*, *Scholz*: *σαρκὸς καὶ αἵματος*. Aber A. B. C. D. E. M. 37. al. viele Uebersetzungen und Väter haben: *αἵματος καὶ σαρκὸς*. Gebilligt schon von *Bengel* und *Griesbach*. Mit Recht aufgenommen von *Lachm.*, *Tischend.* und *Alford*. Die *Recepta* ist spätere Umstellung, da die Wortfolge *σὰρξ καὶ αἷμα* sonst die gewöhnlichere ist. — *τῶν αὐτῶν* D\*. E\*. It. Eus. Theodoret (sem.) Hieron.: *τῶν αὐτῶν παθημάτων*. (Irriges) Interpretament. — *διὰ τοῦ θανάτου* D\*. E\*. It.: *διὰ τοῦ θανάτου θανάτου*. Ein mit dem Folgenden unvereinbarer Zusatz. Hervorgegangen aus irrhümlich doppelter Schreibung von *θανάτου*.

V. 1—4. folgert der Verfasser, indem er der communicativen Redeform sich bedient, aus der Kap. I. dargelegten Erhabenheit des Sohnes über die Engel, sowie aus der Thatsache, dass schon das durch die Engel vermittelte mosaische Gesetz nicht ungestraft übertreten werden konnte, die unabweisliche Verpflichtung für die Leser, an dem durch Christus geoffenbarten, sicher überlieferten, und von Gott durch Wunder bekräftigten Heile festzuhalten. So tritt die paränetische Haupttendenz des Briefs, die der Gefahr des Abfalls nahe gebrachten Hebräer zum Beharren im Christen-

glauben zu ermuntern, wie sie auch sonst durch wiederholte Mahnungen (z. B. 3, 6. 14. 4, 14. 6, 11. 10, 23.) sich zu erkennen giebt, schon hier, obwohl der Verfasser über das Verhältniss Christi zu den Engeln noch mehr zu sagen im Sinne hat (vergl. V. 5 ff.), hervor.

V. 1. *Διὰ τοῦτο*) *desshalb*, sc. weil Christus, der Mittler des Neuen Bundes, als der Sohn Gottes so hoch erhaben ist über die Engel, die Vermittler des Alten Bundes. — *δεῖ*) Bezeichnung der inneren, aus dem geschilderten Sachverhalt von selbst sich ergebenden Nothwendigkeit. — *περισσότερος*) *um so mehr*, sc. als der Fall sein würde, wenn der Verkündiger der *ἀκουσθέντα* ein Geringerer wäre. Zu verbinden aber ist *περισσότερος* nicht mit *δεῖ* (*Grotius, Bengel, Dindorf, Böhme, Kuinoel*), sondern mit *προσέχειν* als dem Hauptbegriff. — *προσέχειν τινὶ πρ.*) *auf etwas achten* oder merken, sc. um daran festzuhalten. — *τοῖς ἀκουσθεῖσιν*) *auf das Vernommene*. Gemeint ist das vom Herrn und seinen unmittelbaren Jüngern gepredigte Heil, welches die Leser vernommen haben. Vergl. V. 3. — *μήποτε παραρῶμεν*) *damit wir nicht etwa daran vorbeigeströmt werden*, d. h. damit wir nicht darum kommen, des Heils, welches das vernommene Wort uns verheisst, verlustig gehen, vergl. V. 3. Die Deutung von *Erasmus, Clarius, Beza, Camero, Stuart* u. M.: damit wir es nicht vergessen oder überhören ist nichtssagend und fast tautologisch. *παραρῶμεν* (oder *παραρῶμεν*, wie *Lachmann* und *Tischendorf* II. und VII. nach A. B\*. D\*. L. schreiben) ist übrigens nicht, wie *Wittich, Dindorf* u. A. annehmen, Conjunct. Praes. Act. von *παραρῶνέω* — denn die Formen *παραρῶνέω, παραρῶνέω, παραρῶνέμι* sind blosse Fictionen der Grammatiker \*), um einige Tempora davon herzuleiten —, sondern Conj. Aor. 2. pass. von *παραρῶνέω*.

V. 2—4. Begründung des *δεῖ περισσότερος προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν* V. 1. durch warnende Hinweisung auf die grosse Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit im Fall seiner Unterlassung, und zwar in einer Schlussfolgerung a minore ad majus. Nicht richtig fasst *de Wette* V. 2—4. als „Begründung der Gefahr des *παραρῶνέω*.“ Denn nicht die *Möglichkeit*, des Heils verlustig zu gehen, sondern die *Strafwürdigkeit*, dasselbe zu verscherzen, bildet den Gedankenmittelpunkt in V. 2—4.

\*) Mit Unrecht leugnet das *Delitzsch*. Einen Beleg des Gegentheils hat er nicht beizubringen vermocht.

V. 2. Ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος) *das durch Engel* (nicht: durch menschliche Boten, d. h. Propheten; so *Dan. Heinsius* und *G. Olearius* gegen den Zusammenhang mit Kap. I. und den biblischen Sprachgebrauch) *verkündigte Wort*, d. h. das mosaische Gesetz. Von einer Thätigkeit der Engel bei dem sinaitischen Gesetzgebungs-act wird zwar Exod. 19. nichts erwähnt; sie war aber eine durch Tradition unter den Juden verbreitete Ansicht. S. *Schoettgen* und *Wetstein* zu Gal. 3, 19. Die ersten Spuren derselben zeigen sich Deuteron. 33, 2. LXX. und Ps. 68, 18. Deutlich ausgesprochen wird sie Act. 7, 53. Gal. 3, 19. *Joseph. Antiqq.* 15, 5, 3. — *Andere*, durch Engel vermittelte, göttliche Offenbarungen wie Gen. 19, 26. mit Ausschluss des mosaischen Gesetzes unter ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος zu verstehen (*Dorscheus, Calov, Schoettgen, Carpz., Semler* u. A.), verwehrt, abgesehen vom Zusammenhange, der Singularausdruck ὁ λόγος. — Die Präterita ἐγένετο und ἔλαβεν charakterisiren die Periode des mosaischen Gesetzes als eine vergangene, den in derselben herrschenden Lebenszustand als einen antiquirten und historisch überwundenen. — βέβαιος) *fest*, d. h. unverbrüchlich und verbindlich, wie aus dem unmittelbar nachfolgenden Erläuterungssatze καὶ πάντα — μισθαπ. ersichtlich wird. — παράβασις die objective Uebertretung, παρακοή die subjective Ueberhörung oder Nichtbeachtung. Nicht unpassend *Böhme* mit Wiedergabe des Wortspiels: „non commissum solum, sed ommissa etiam.“ — ἔνδικος) *gerecht*, im N. T. nur hier und Röm. 3, 8. — μισθαποδοσία) gewählter, volltönender, bei unserm Verfasser beliebter, sonst aber im N. T. nicht vorkommender, Ausdruck im Sinne des einfachen μισθός. Das Wort ist eine vox media, bezeichnet also die *Vergeltung*. Im schlimmen Sinne (= Strafertheilung) steht es hier, im guten (= Lohnertheilung) 10, 35. 11, 26.

V. 3. folgt in Form einer Frage, welche sich übrigens bloss bis σωτηρίας, nicht bis zum Schluss von V. 4. erstreckt, der Nachsatz. — πῶς) *wie ist es möglich*, dass. — ἡμεῖς) hat Nachdruck. Gemeint sind die Christen überhaupt, im Gegensatz zu den einst der alttestamentlichen Theokratie angehörenden Menschen, von denen wenigstens andeutungsweise V. 2. die Rede gewesen war. — ἐκφευξόμεθα) steht absolut wie 12, 25. 1. Thess. 5, 3. Unnöthig ergänzen *Heinrichs, Stengel, Ebrard, Bisping* u. v. A. aus V. 2.: τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν. — ἀμελήσαντες) Angabe des Falls oder der Bedingung, nach deren



Eintreten ein Entrinnen oder Ungestraftbleiben zur Unmöglichkeit wird: *falls oder wenn wir vernachlässigt* (missachtet) *haben werden*. Das Participium des Aorists steht richtig, da erst die Verschuldung vorhergegangen sein muss, ehe eine Bestrafung erfolgen kann. — τηλικαύτης σωτηρίας) *ein solches*, d. h. ein so grosses, an Erhabenheit das alttestamentliche weit übertreffendes, *Heil*. Theodorus Mopsuestenus: ἐκείνο νομίμων ὁσὶς ἦν μίνον, ἐνταῦθα δὲ καὶ χάρις πνεύματος καὶ λύσις ἁμαρτημάτων καὶ βασιλείας οὐρανῶν ἐπαγγελία καὶ ἀθανασίας ἐπόσχεσις· ὅθεν καὶ δικαίως τηλικαύτης εἶπεν. τηλικαύτης weis't nicht schon hin auf ἥτις (Tholuck, der dann ἥτις im Sinne von ὥστε (!) genommen wissen will, u. A.), sondern steht selbstständig für sich, wird aber dann, nachdem die Frage mit σωτηρίας sich geschlossen hat, durch den Satz mit ἥτις (quippe quae) motivirt. — ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη) *welches ja, anfänglich verkündigt durch den Herrn, von denen, die es gehört, auf uns mit Sicherheit gekommen ist*. Falsch übersetzt Ebrard: „welche uns als eine von allem Anfang durch den Herrn verkündigte von den Hörern bestätigt ist“, indem er meint, dass ἀρχὴν λαβοῦσα als „Objectsapposition“ von ἐβεβαιώθη abhängen. Wie kann denn ἀρχὴν λαβὼν λαλεῖσθαι etwas „von allem Anfang“ oder „von Anfang an“ Verkündigtes bezeichnen? Und wie ungeschickt wäre der Verfasser in der Stellung und Wahl seiner Worte verfahren, wenn er, wie Ebrard meint, den Gedanken hätte ausdrücken wollen: „dass die σωτηρία direct durch den Herrn geoffenbart sei, haben die ἀκούσαντες, die Ohren- (und Augen-) Zeugen uns als Gewissheit und somit als göttliche Legitimation der σωτηρία überliefert!“ Ἀρχὴν λαβεῖν, Anfang nehmen, setzt stets einen, sei es ausdrücklichen oder stillschweigenden, Gegensatz gegen ein Fortgesetztwerden oder gegen ein Zuendegebrachtwerden voraus. Wenn also an u. St. neben dem ἀρχὴν λαβεῖν λαλεῖσθαι durch den Herrn zugleich von einem βεβαιωθῆναι εἰς ἡμᾶς von Seiten derer, die den Herrn gehört, die Rede ist, so leuchtet ein, dass der Verfasser diese beiden Momente als zwei verschiedene, aber mit einander correspondirende, Zeitaussagen betrachtet wissen will. — Ueberhaupt ist es falsch, wenn Ebrard im Zusammenhange mit seiner angeführten Erklärung in V. 3. den doppelten Gegensatz gegen das Gesetz finden will: 1) dass das Gesetz ein blosses Wort (λόγος) gewesen, das Evangelium dagegen eine Rettung, eine Erlösung, eine That sei. 2) dass die σωτηρία

*gleich aus erster Hand*, durch den *Herrn selbst*, das Gesetz dagegen erst aus *zweiter Hand*, durch die Engel, den Menschen geoffenbart und verkündigt worden. Denn was die erste angebliche Differenz betrifft, so liegt ja weder auf λόγος V. 2. noch auf σωτηρίας V. 3., sondern V. 2. auf δι' ἀγγέλων und V. 3. auf τηλικαύτης der Nachdruck. Die zweite angebliche Differenz aber zerfällt ja dadurch, dass der Verfasser auf gleiche Weise wie vor ἀγγέλων V. 2., so auch vor τοῦ κυρίου V. 3. die Präposition διὰ gebraucht, also andeutet, dass sowohl des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums oberster Urheber Gott selber sei, mithin *alles Beides* „erst aus zweiter Hand“ den Menschen verkündet sei \*). Den Vorrang für das Evangelium kann demnach der Verfasser nur darin gefunden haben, dass bei diesem *der Herr selbst*, bei dem Gesetz dagegen nur die nach Kap. I. dem Herrn untergeordneten Engel die Vermittler gewesen. — ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων) von denen, die es (sc. von dem Herrn; παρὰ τοῦ κυρίου: Chrysost.) gehört, also von seinen Aposteln und unmittelbaren Jüngern. Von diesen ἀκούσαντες unterscheidet der Verfasser sich selbst und seine Leser (εἰς ἡμᾶς). Sowohl er selbst als die Palästinenser, an die er schreibt, mussten demnach bereits einer zweiten Generation der Christenheit angehören, und der Verfasser des Briefs kann *nicht Paulus* gewesen sein (vergl. die Einleit., p. 10.). Wenn Hofmann (Schriftbew. II. 2. p. 378. Aufl. 2.) hiergegen einwendet: „aus εἰς ἡμᾶς erhellte in Wahrheit nur, dass der Verfasser keiner von denen gewesen, welche bezeugen konnten, dass sie den Herrn zur Zeit, als er auf Erden war, das Heil, welches sie nun predigten, mit eigenen Ohren haben verkündigen hören“, so ist das zwar vollkommen richtig. Wenn er aber hinzufügt, dass ebenso ja auch Paulus das Heilswort erst aus dem Munde derer gehört habe, welche Jesum gehört, so ist das, so lange die feierliche Versicherung des Paulus selbst (vergl. besonders Gal. 1, 12.) für uns Gültigkeit

\*) Ich vermag es nicht über mich, diese Bemerkung zurückzunehmen, obgleich Delitzsch an derselben so grossen Anstoss nimmt, dass er „eine den Sinn des Verfassers übel verkennende Verflachung des Gegensatzes“ in ihr findet. Die Vorstellung eines „unmittelbaren“ Redens Jehovahs im N. T., auf welcher Delitzsch p. 49. 51. besteht, ist überhaupt eine unbiblische; auch dem Verfasser des Hebräerbriefs liegt sie fern, wie schon das ganze erste Kapitel zeigt; erst dadurch, dass schon im Voraus feststehende dogmatische Begriffe ihm aufgezwungen werden und den Gesetzen der Grammatik keine Beachtung geschenkt wird, kann sie bei ihm gewonnen werden.

hat, entschieden falsch. Denn Paulus rechnet sich nicht erst zu den Schülern der ἀκούσαντες, sondern zu den ἀκούσαντες selbst. Der Umstand nämlich, dass das ἀκούειν bei ihm anders als bei den ursprünglichen Aposteln vermittelt war, indem diese im Verhältniss von ἀκούσαντες zu dem auf Erden wandelnden Christus gestanden hatten, Paulus dagegen im Verhältniss eines ἀκούσας zu dem erhöhten oder himmlischen Christus stand, liess das Wesen der Sache selbst ungeändert. Auch durch die Annahme einer s. g. ἀνακοίνωσις, zu der man sehr häufig seine Zuflucht genommen hat, lässt sich das aus den Worten unseres Verses mit zwingender Nothwendigkeit sich ergebende Resultat nicht beseitigen; denn was ein Briefsteller vermöge einer ἀνακοίνωσις zu seinen Lesern sagt, ist stets so beschaffen, dass es auch von ihm selber gilt; niemals kann es zu ihm in ausschliessendem Gegensatz stehen. — ἐβεβαιώθη) correspondirt dem ἐγένετο βέβαιος V. 2., und εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη ist bekannte Verschmelzung des Begriffs der Ruhe mit dem der vorhergegangenen Bewegung. S. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 368 f. Aufl. 5. p. 491 f. Theophylact: διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς, sie ist auf uns gelangt auf feste, zuverlässige Weise, so dass sie für uns eine βεβαία geworden ist. Falsch Heinrichs (und so auch Seb. Schmidt, Wittich, Wolf, Cramer, Paulus u. M.), εἰς ἡμᾶς bedeute: ad nostra tempora oder usque ad nos.

V. 4. Συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κτλ.) indem mit ihnen (den ἀκούσαντες) obendrein Zeugniß für dasselbe (das Heil, die σωτηρία) ablegte Gott durch Zeichen und Wunder. Das doppelte Compositum συνεπιμαρτυρεῖν im N. T. nur hier. Auch bei den LXX. findet es sich nicht. Bei späteren Profanscribenten dagegen ist es nicht selten. Belege s. bei Bleek II. 1. p. 218. — σημεῖα und τέρατα nur der Vorstellungsform nach als signa und portenta, nicht aber dem Begriff nach verschieden. Vergl. Fritzsche zu Röm. 15, 19. (Tom. III. p. 270.). — ποικίλαις) gehört bloss zu δυνάμεσιν. Nicht zugleich auf μερισμοῖς (Bleek) ist das Beiwort zu beziehen. Denn der Begriff des ποικίλου wird im Folgenden nochmals besonders hervorgehoben, indem er ein Inhaltsmoment auch von κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν bildet. — Die δυνάμεις aber sind nicht Wunderthaten, sondern die Quelle derselben: Wunderkräfte. — καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κτλ.) und durch heiligen Geistes Ertheilungen nach seinem Wohlgefallen. πνεύματος ἁγίου ist genitiv. objectiv., nicht subjectiv. (Camero u. A.), und

μερισμός, welches 4, 12. Scheidung bedeutet, heisst hier, in Uebereinstimmung mit dem Gebrauch des *Verbums* μερίζειν 7, 2. Röm. 12, 3. 1. Kor. 7, 17. 2. Kor. 10, 13.: *Zutheilung* oder *Ertheilung*. — κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) Zusatz nicht zu dem ganzen Satze V. 4. (*Abresch, Böhme*), auch nicht zu ποικίλαις — μερισμοῖς (*Bleek*), sondern bloss zu μερισμοῖς (*de Wette, Bisping, Delitzsch, Alford*), wesshalb dieses auch dem Genitiv πνεύματος ἁγίου nachgestellt ist. αὐτοῦ geht auf τοῦ θεοῦ, nicht auf πνεύματος ἁγίου (*Oecumenius, Carpsov*) zurück, und der ganze Zusatz κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν hat den Zweck, nicht bloss die Verleihung der Geistesgaben von Seiten Gottes überhaupt als Werk seiner freien Gnade darzustellen, sondern zugleich auf die Mannigfaltigkeit jener Verleihungen hinzuweisen, indem nach Gottes freiem Willensbeschluss der heilige Geist dem Einen in grösserer Fülle als dem Andern, und von den speciellen Geistesgaben dem Einen diese, dem Andern jene gegeben ward. Vergl. 1. Kor. 12. — Ueber das unattische θέλησις vergl. *Lobeck* ad Phrynich. p. 7. 353. *Pollux* V, 165.: βούλησις, ἐπιθυμία, ὄρεξις, ἔρως· ἡ δὲ θέλησις ἰδιωτικόν.

V. 5—18. Weitere dogmatische Erörterung des Verhältnisses Christi zu den Engeln, und Nachweis der Nothwendigkeit des Todes Christi. Nicht Engeln, sondern Christo, dem Menschensohn, ist nach dem Zeugniß der Schrift die messianische Welt unterworfen. Allerdings ist Christus eine kurze Zeit hindurch unter die Engel erniedrigt worden; aber es musste so sein, damit die Menschheit das Heil erwürbe; er musste leiden und sterben, und in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, ähnlich werden, um als Hoherpriester dieselben mit Gott versöhnen zu können.

V. 5. Der Verfasser hat V. 3. hervorgehoben, dass der nach Kap. I. über die Engel hoch erhabene Sohn Gottes oder der *Herr* es sei, durch den das messianische Heil verkündigt, und von dessen unmittelbaren Jüngern es der Christenheit überliefert worden. Er rechtfertigt jetzt diesen Thatbestand als im höheren göttlichen Rathschluss begründet und schon in der Schrift des Alten Bundes gewissagt. Gerechtfertigt aber wird jener Thatbestand zunächst V. 5. in Angemessenheit zu der seit 1, 4. begonnenen Vergleichung Christi mit den Engeln e contrario oder negativ, darauf V. 6. positiv. Der Nachdruck liegt V. 5. auf ἀγγέλους, was dann in ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου V. 6. seine Antithese findet. Wenn aber der Verfasser



zuerst in absoluter Ausdrucksform sagt: Denn nicht *Engeln* hat er die zukünftige Welt unterworfen, und dann fortfährt: wohl aber hat Jemand wo bezeugt u. s. w., so ist wegen der engen Zusammengehörigkeit von V. 6. (s. zu diesem V.) mit V. 5. der Sinn: denn *nach dem Zeugniß der Schrift* ist nicht Engeln, sondern Christo, dem Menschensohn, die zukünftige Welt unterworfen. — ἀγγέλοις) ohne Artikel. Denn es steht generisch: Wesen, welche Engel sind, die Natur der Engel an sich tragen (*Bleek*). Unpassend, weil dem Verfasser bei οὐκ ἀγγέλοις schon der bestimmte Gegensatz: „sondern dem *Menschensohn*“ vorschwebte (vergl. V. 6.), findet *de Wette* den Grund der Artikellosigkeit darin, weil möglicher Weise nur an einen Theil der Engel gedacht werden könne. — ὑπέταξεν) sc. ὁ θεός, was sich aus τοῦ θεοῦ V. 4. von selbst ergibt. Das Verbum drückt den Begriff des Abhängigmachens oder des in bedingenden Zusammenhang Stellens aus, und ist gewählt, da derselbe Ausdruck in dem gleich beizubringenden Citat (vergl. V. 8.) gebraucht worden war. — τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν) die zukünftige Welt. Diese Bezeichnungsweise erklärt sich aus dem bekannten biblischen Sprachgebrauch, nach welchem die messianische Zeitperiode als der αἰὼν μέλλων von der vormessianischen Zeitperiode als dem αἰὼν οὗτος unterschieden wurde\*). Gemeint ist demnach nicht etwas rein Zukünftiges (*Theodoret*: ὁ μέλλων βίος. *Oecumenius*: ὁ ἐσόμενος κόσμος. *Schulz*: die bevorstehende neue Weltordnung. *Grotius* u. A.: der *Himmel* als zukünftiger Aufenthaltsort auch der Christen), sondern die neue Ordnung der Dinge im messianischen Reich, welches in seinen Anfängen bereits zur Erscheinung gekommen, aber seiner Vollendung nach noch ein zukünftiges ist. *Calvin*: apparet non vocari orbem futurum dumtaxat, qualem e resurrectione speramus, sed qui coepit ab exordio regni Christi, complementum vero suum habebit in ultima redemptione. τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν steht übrigens ohne Nachdruck, nimmt vielmehr nur unter anderer Form das τηλικαύτης σωτηρίας V. 3. wieder auf. Es ergibt sich daraus, dass die Annahme, zu der Aussage V. 5. sei der stillschweigende Gegensatz hinzuzudenken: „die *bisherige* Welt sei in der That als den Engeln unter-

\*) Nicht darin ist die Entstehungsursache des Beisatzes τὴν μέλλουσαν zu suchen, dass zur Zeit des Psalmdichters (V. 6.) das Verheissene noch der reinen Zukunft angehörte (so neben der richtigen Fassung noch *Bleek*).

worfen, von ihnen beherrscht und regiert“ zu betrachten (*Camero, Bleek, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 656. u. A.), eine unbegründete ist. Denn es hätte dann οὐ γὰρ τὴν μέλλουσαν οἰκουμένην ἀγγέλοις ὑπέταξεν geschrieben werden müssen. — περὶ ἧς λαλοῦμεν) geht nicht auf 1, 6. zurück (*Theophylact, Zeger, Grotius, Schlichting, Schulz, Böhme*; vergl. auch *Delitzsch*) — wogegen das *Präsens* λαλοῦμεν, statt dessen ein *Präteritum* erwartet werden müsste, und nicht minder der Zusatz τὴν μέλλουσαν zu τὴν οἰκουμένην entscheidet —; auch steht λαλοῦμεν nicht statt eines Futurums: „de quo in sequenti testimonio loquemur“ (*Vatablus*), sondern der Relativsatz ist ganz allgemein zu fassen: welche der Gegenstand unserer Rede (unseres Briefes) ist. Der Plural λαλοῦμεν aber bezieht sich bloss auf den Briefverfasser. Vergl. 5, 11. 6, 9. 11. 13, 18. Ohne Grund ergänzt *Bengel*: nos doctores.

V. 6. schliesst sich eng an V. 5. an, indem das adversative δέ (verschieden von dem disjunctiven ἀλλά, *sondern*. Vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 171.), wie 4, 13. 15. 9, 12. 10, 27. 12, 13. 1. Kor. 7, 15. 25 fin. und öfter der vorhergehenden negativen Aussage gleichsam corrigirend den wirklichen Sachverhalt gegenüberstellt: *Wohl aber* (vielmehr) *hat irgendwo Jemand bezeugt und gesprochen*. Ganz falsch *Heinrichs*: mit V. 6. fange ein völlig neuer Briefabschnitt an. — ποὺ τις) Das Schwebende dieser Citirformel leitet *Grotius* daraus ab, dass die Psalmen von verschiedenen Verfassern, und die Verfasser der einzelnen oft unbekannt seien. Aber der *hier* citirte Psalm 8. wird ausdrücklich sowohl im Hebräischen wie bei den LXX. dem David zugeschrieben. Nach *Koppe* (*Excurs. I. ad epist. ad Roman. ed. 2. p. 379.*), *Dindorf, Schulz, Heinrichs* (vergl. auch *Stengel*) rührt die Unbestimmtheit der Formel daher, dass der Verfasser aus dem Gedächtniss citirt. Aber als Citat aus dem Gedächtniss stimmen die Worte zu genau mit den LXX. überein, und überdiess kehrt 4, 4. das indefinite ποὺ bei der Citirung von Genesis 2, 2., also bei der Hinweisung auf eine alttestamentliche Schriftstelle wieder, deren Standort dem Gedächtniss des Verfassers unmöglich entfallen sein konnte. *De Wette* hält nach *Bleek's* Vorgange für das Richtigste, dass es dem Verfasser „auf den einzelnen Schriftsteller nicht ankam, da für ihn Gott oder der heilige Geist durch die Schrift redete.“ Indess läge hierin die Veranlassung der Ausdrucksform, so würde schwerlich überhaupt die Personalangabe τις hinzugefügt, vielmehr eine Passivstructur gewählt worden sein. Wahr-

scheinlich hat die unbestimmte Citirweise lediglich einen rhetorischen Grund, indem der Verfasser das Citat als allbekannt voraussetzt, ganz unbekümmert darum, ob es Allen bekannt ist oder nicht. So im Wesentlichen schon *Chrysostomus* (τοῦτο δὲ αὐτό, οἶμαι, τὸ κρύπτειν καὶ μὴ τιθέναι τὸν εἰρηκότα τὴν μαρτυρίαν, ἀλλ' ὡς περιγερομένην καὶ κατάδηλον οὖσαν εἰσάγειν, δεικνύντος ἐστίν, αὐτοὺς σφόδρα ἐμπίρους εἶναι τῶν γραφῶν), *Oecum.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Jac. Cappelhus*, *Corn. a Lapide*, *Calov*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Alford* u. M. Uebrigens findet sich dieselbe Reticenz in der Citirweise sehr häufig auch bei *Philo*. Vergl. z. B. de ebrietate p. 248. (ed. Mangey I. p. 365.): εἶπε γὰρ ποὺ τις (sc. Abraham Gen. 20, 12.). Weitere Belege s. bei *Bleek* II. 1. p. 239. — Das Citat, welches bis ποδοῦν αὐτοῦ V. 8. reicht, ist aus Ps. 8, 5—7. entlehnt. Der Ausspruch enthält seinem historischen Sinne nach eine Aussage über den Menschen überhaupt, der Verfasser aber, durch den idealen Inhalt des Ausspruchs, sowie namentlich durch den Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου* veranlasst, der in Folge von Dan. 7, 13. als Messiasbenennung bei den Juden cursirte (vergl. Joh. 12, 34.), und den auch Jesus selbst öfter sich beigelegt hatte, findet eine Aussage über den Menschensohn καὶ' ἐξοχήν, d. h. über Christus darin \*). Auch Paulus 1. Kor. 15, 27 f. (vergl. Eph. 1, 22.) hat den Psalm messianisch gedeutet. — *Τί ἐστιν ἄνθρωπος κτλ.) Was*

\*) Im Widerspruch mit dem deutlich aus dem Zusammenhange sich ergebenden Zweck der ganzen Erörterung beziehen *Beza*, *Storr*, *Ebrard*, *Delitzsch* (p. 57. 59.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 45. Aufl. 2.), *Alford* u. M. auch im Sinn des *Briefverfassers* ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου auf den Menschen überhaupt, nämlich auf den Menschen des Neuen Bundes, insofern er an der Herrschaft über alle Dinge, in deren Besitz Christus bereits gesetzt sei, im vollendeten Gottesreich Antheil erhalten solle. Wenn *Ebrard* p. 84. dabei behauptet, die „messianische“ Deutung des „nicht messianischen achten Psalms“ könne man dem Verfasser des Briefs nicht Schuld geben, ohne „ein derb rabbinisches Missverständniß eines Psalms“ ihm aufzubürden, und wenn ähnlich *Delitzsch* p. 57. es für „gar nicht denkbar“ erklärt, „dass der Verfasser unseres Briefs ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου des Psalms ohne Weiteres auf Christum bezogen haben sollte“, sofern man nicht „der neutestamentlichen Schriftauslegung die äusserste Beschränktheit“ zutraue, so ist das nichts Anderes als ein Meistern des Briefverfassers von vorgefassten eigenen Meinungen aus, wovor man im Angesicht von 1. Kor. 15, 27 f. sich doch hätte scheuen sollen. Uebrigens vergl. gegen die von *Ebrard*, *Delitzsch* und *Hofmann* befolgte Auffassung auch *Richm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 368 ff. Anm.

ist der Mensch, dass du sein gedenkest oder des Menschen Sohn, dass du auf ihn hinblickst! d. h. im Sinn des Originals: wie gering, schwach und unbedeutend, wenn man ihn mit den majestätischen Himmelskörpern in Parallele stellt, ist der Mensch, dass du gleichwohl liebend und fürsorgend dich seiner annimmst! In der Anwendung: wie gross und würdevoll ist der Mensch, dass du so sehr mit liebender Fürsorge ihn auszeichnest! (*Kuinoel, Heinrichs, Böhme, Bleek, Stein*; anders *de Wette, Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 45. Aufl. 2., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 361., *Alford* u. M.) So konnte der Verfasser, obwohl das „Gedenken“ und „Hinsehen“ sich nicht recht dazu schickt, die Worte verstehen, indem er in ihrer Auffassung vorzugsweise durch die Schlusssätze  $\delta\acute{o}\xi\eta$  —  $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon$  sich leiten liess. —  $\eta$ ) statt dessen im Hebräischen  $\gamma$  sich findet, leitet ein reines Parallelglied ein, so dass  $\nu\iota\delta\varsigma \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$  mit  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  im ersten Gliede identisch ist, und sich von demselben nur als eine schärfere Fassung desselben Begriffs unterscheidet.

V. 7.  $\text{Ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους}$ ) So übersetzen die LXX. das hebräische  $\text{בַּיָּמִים הַהֵם הִקְטִינִי מִלְּפָנֵי אֱלֹהִים וְהִקְטִינִי מִלְּפָנֵי מַלְאָכָיו}$ . Der Sinn des Hebräischen ist: „du hast ihn nur wenig unter Gott erniedrigt, ihn nur wenig geringer gemacht als Gott.“ Das  $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon} \tau\iota$  ist demnach im Sinne des Originals eine *Gradangabe*, und das ganze erste Satzglied  $\eta\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omega\sigma\alpha\varsigma$  —  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  enthält im Original denselben Gedanken wie das unmittelbar folgende  $\delta\acute{o}\xi\eta$  καὶ τιμῇ ἐστεφανώσας αὐτόν. Der Verfasser aber nimmt das  $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon} \tau\iota$  der LXX. im temporellen Sinne: „eine kurze Zeit hindurch“ (vergl. V. 9.), und findet im zweiten Gliede einen Gegensatz zum ersten, so dass er in der Anwendung die erste Satzaussage auf Christi *Erniedrigung*, die zweite auf Christi *Erhöhung* bezieht. — Die bei den LXX. (und auch im Hebräischen) noch folgenden Worte: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου (vergl. die krit. Anmerk.) hat der Verfasser als für seine Darstellung unpassend fortgelassen. Denn die Aussage, dass Gott den Menschensohn oder den Messias über die aus Gottes Händen hervorgegangenen Werke der Schöpfung gesetzt habe, konnte einen Widerspruch gegen 1, 10. (vergl. auch 1, 2.) zu enthalten scheinen, wo Erde und Himmel als durch die Hände des Sohnes erschaffene Werke bezeichnet waren.

V. 8.  $\text{Πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ}$ ) *Alles unterwarfst du unter seine Füsse.* Im Psalm



beziehen sich diese Worte auf die Herrschaft, welche Gott dem Menschen über die Erde, und zwar speciell (vergl. Ps. 8, 8. 9.) über die gesammte Thierwelt verliehen hat. Der Verfasser dagegen versteht dieselben, indem er πάντα im absoluten Sinne nimmt, von der Christo dem Menschensohn verliehenen Herrschaft über das Weltall. Vergl. Matth. 28, 18. — Mit ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι — ἀνυπότακτον verweilt der Verfasser noch bei den *Schlussworten* des Citats: πάντα ὑπέταξας κτλ., um erläuternd ihren Inhalt zu entfalten und solchergestalt die Wahrheit des V. 5—8. ausgesprochenen *Hauptgedankens* in helleres Licht zu setzen. γὰρ bezieht sich demnach auf das unmittelbar Vorhergehende zurück, und die Annahme *Tholuck's*, dass ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι κτλ. als der begründende Satz dem folgenden νῦν δὲ κτλ. als dem zu begründenden Satze parenthetisch vorangestellt worden, so dass der logische Zusammenhang sei: „nun sehen wir ihm aber noch nicht Alles unterthan; — nach dem Psalmspruch ist ihm nämlich doch ausnahmslos Alles unterthan“, ist als durchaus entbehrlich zu verwerfen, ganz abgesehen davon, dass von einer derartigen parenthetischen Voranstellung eines Erläuterungssatzes mit γὰρ, obwohl sie bei den Classikern nicht selten ist (vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 467. *Kühner*, Gramm. II. p. 454.), nirgends im N. T. (auch Joh. 4, 44. 45. nicht) ein Beispiel sich findet. γὰρ steht aber auch nicht für οὖν (*Heinrichs*, *Stengel*), sondern ist das explicative: nämlich. Das Subject in ὑποτάξαι ferner ist nicht David, der Sänger des Psalms (*Heinrichs*), sondern Gott, und der Nachdruck ruht auf der Gegenüberstellung des τὰ πάντα und οὐδέν. Das dreimalige αὐτῷ endlich bezieht sich nicht auf den Menschen überhaupt (*Beza*, *Schlichting*, *Grotius*, *Storr*, *Kuinoel*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford* u. A.), sondern auf den Menschensohn, und zwar nicht bloss seinem Begriffe nach (*Masch*, *Bleek*, *de Wette*), sondern — wie das V. 9. nur beiläufig hinzugesetzte Ἰησοῦν beweis't — auf den Menschensohn, wie er in Christo als historische Person aufgetreten ist (*Calvin*, *Gerhard*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Wittich*, *Peirce*, *Schulz*, *Klee*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 364. u. M.). Der Sinn ist demnach: dadurch nämlich, dass Gott Christo, dem Menschensohn, Alles unterwarf, liess er nichts ihm ununterworfen; es ist also auch — diese von selbst sich ergebende Folgerung überlässt der Verfasser den Lesern ihm, dem Menschensohn, und nicht den Engeln ἢ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα (V. 5.), die nur ein Theil jenes τὰ πάντα ist, unterworfen; ja die Engel selbst sind, da

*Alles* ihm unterworfen ist, ihm unterthan. — Mit *νῦν δὲ οὐπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα* beschränkt der Verfasser die unmittelbar vorhergehende Aussage durch ein Zugeständniss, durch welches indess, wie dann weiter V. 9. gezeigt werden wird, der Richtigkeit des zuvor behaupteten Sachverhalts kein Eintrag geschieht: *jetzt* aber — das ist einzuräumen — *sehen wir* noch nicht das Universum ihm unterworfen. Denn noch sind wir in irdischer Leiblichkeit; noch ist das Gottesreich ein bloss partielles; noch hat dasselbe mit mancherlei Feinden (vergl. 10, 12. 13. 1. Kor. 15, 24—27.) zu kämpfen. *Sehen*, dass Alles Christo von Gott dem Vater unterworfen worden ist, werden wir erst dann, wenn Christus zur Vollendung des Gottesreichs zurückgekehrt sein wird.

V. 9. Nachweis, dass trotz dieses so eben genannten Umstandes, welcher zuzugeben ist, die behauptete Sache selbst ihre volle Richtigkeit hat. Allerdings sehen wir im gegenwärtigen Augenblick Christo dem Menschensohn noch nicht Alles *unterworfen*; wohl aber sehen wir ihn bereits mit *Herrlichkeit und Ehre gekrönt*, indem er nach seinem Leiden und Sterben zur Rechten des Vaters erhöht worden ist. Aus der Wirklichkeit des Einen aber, welches wir *sehen*, folgt mit Nothwendigkeit die Wirklichkeit auch des Andern, welches wir *noch nicht* sehen. Denn ist das Schriftwort *δόξη καὶ τιμὴ ἑστεφανώσας αὐτὸν* bereits bei ihm in Erfüllung gegangen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass ebenso auch das im untrennbaren Zusammenhange damit stehende weitere Schriftwort *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ* sich bereits an ihm verwirklicht hat. — Eine arge Missdeutung haben die Worte V. 9. von Seiten *Hofmann's* (Schriftbew. II. 1. p. 45 ff. Aufl. 2.) erfahren. Wie *Hofmann* schon in Bezug auf V. 7. es in Abrede stellt, dass im Sinne des Briefverfassers die dortigen zwei Satzglieder *ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους* und *δόξη καὶ τιμὴ ἑστεφανώσας αὐτὸν* einen Gegensatz zu einander bilden, so soll eben so wenig V. 9. bei *τὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον* an Christi *Erniedrigung* und bei *δόξη καὶ τιμὴ ἑστεφανωμένον* an Christi *Erhöhung* vom Verfasser gedacht worden sein. V. 9. soll vielmehr ausschliesslich auf den „im Fleisch lebenden“ Jesus sich beziehen, indem der Zusammenhang sein soll: „Weit entfernt, dass wir dem Menschen Alles untergeben sehen, steht uns vielmehr der, von welchem in voller Wahrheit gilt, was der Psalm vom Menschen sagt, Jesus nämlich, in einer Berufsstellung vor Augen, welche durch

das vorhandene Leid des Todes, das nach V. 14 f. den Teufel zu einem Herrscher und uns zu Knechten macht, erfordert war.“ Mit ὁ βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένος nämlich, so meint *Hofmann*, werde, indem βραχὺ τι graduell zu fassen sei, auf die Person des Menschen, von welcher der Psalm handle, nach der ihr von Gottes wegen eignenden Hoheit hingewiesen, mit τὸ πάθημα τοῦ θανάτου aber sei das im Tode bestehende Widerfahrniss an sich und nicht seine Erleidung des Todes bezeichnet, und δόξα καὶ τιμὴ endlich drücke nach 3, 3. 5, 4. 5. die Herrlichkeit der Berufsstellung aus. So soll denn der Sinn von V. 9. sein: „Was der, in welchem der Reichthum menschlichen Wesens in voller Wahrheit erschienen ist, von Gottes wegen bedeutet und vorstellt — denn jenes ist τιμή, dieses δόξα —, das bedeutet er und stellt er vor um desswillen, weil die Menschheit dem Leiden des Todes unterliegt, und zu dem Zwecke, um einen Tod zu schmecken, welcher einem Jeden zu Gute komme.“!! S. dagegen die Bemerkungen von *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 333 ff. Anm. — τὸν βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον ist das Object, und δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον das Prädicat zu βλέπομεν, Ἰησοῦν aber nachgebrachte appositionelle Näherbestimmung des Objects. Der Sinn also: „wohl aber sehen wir den eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten, nämlich Jesum, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Falsch Andere: „Als den eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten erkennen wir Jesum, den mit Herrlichkeit und Ehre Gekrönten.“ Denn zum Ausdruck dieses Gedankens hätte Ἰησοῦν τὸν . . . ἐστεφανωμένον gesetzt werden müssen. Ebenso falsch *Ebrard*, dem im Wesentlichen *Delitzsch* sich anschliesst: Ἰησοῦν sei Object, ἡλαττωμένον adjectivisches Attribut zu Ἰησοῦν, und ἐστεφανωμένον Prädicat zum Object. Der Sinn sei: „die Menschheit ist noch nicht erhöht; aber Jesum, der ja auf eine Zeit lang unter die Engel erniedrigt war, sehen wir bereits mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Diese Fassung, die ohnehin auf den irrigen Voraussetzungen beruht, als sei V. 6—8. nicht schon von Christo dem Menschensohn, sondern erst von den Menschen überhaupt oder im Allgemeinen die Rede, und als habe der Briefverfasser die beiden Psalmaussagen δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν und πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ für völlig mit einander identisch gehalten, wäre nur dann zulässig, wenn Ἰησοῦν δέ, τὸν βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον, βλέπομεν κτλ. oder τὸν δὲ βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον Ἰησοῦν βλέπομεν κτλ. ge-

schrieben wäre. Durch die Stellung des Ἰησοῦν nach βλέπομεν wird sie unmöglich, da in Folge derselben Ἰησοῦν als ganz *tonlos* erscheint, mithin nur als nachträglich hinzugefügte Erläuterung, wer unter dem ὁ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένος zu verstehen sei, betrachtet werden kann. Ἰησοῦν hätte unbeschadet des Sinnes und der Verständlichkeit dessen, was der Verfasser sagen wollte, auch ganz fortgelassen werden können; es ist indess eingeschaltet, um noch durch ausdrückliche Nennung seines Namens jeden Zweifel darüber abzuschneiden, dass eben Christus, der historische Erlöser, es sei, von welchem das V. 6–8. beigebrachte Citat handle. — βλέπομεν) *wir sehen, nehmen wahr*, nämlich mit den Augen des Geistes, vergl. 3, 19. al. Denn offenkundig ist Christus von den Todten auferstanden, und zur Rechten des Vaters in den Himmel erhoben, und die Christen fühlen in Macht und Herrlichkeit ihn walten durch den heiligen Geist, den er ihnen mitgetheilt hat. — διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου) *um seines Todesleidens willen*, gehört nicht zu βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον (Origen. in Joann. T. II. c. 6., August. contra Maximin. III, 2. 5., Chrysost., Theodoret, Oecum., Beza, Schlichting, Corn. a Lapide, Camero, Calov, Limborch, Semler u. A.), sondern zu δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον (Luther, Calvin, Estius, Grotius, Bengel, Wetstein, Böhme, Bleek, Tholuck, de Wette, Ebrard, Bisping, Delitzsch, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 357., Alford u. v. A.). Nur diese Beziehung hat von Seiten der Wortstellung das Lob der Natürlichkeit; nur sie ist grammatisch und logisch gerechtfertigt. Denn nicht bloss behält bei dieser Fassung διὰ mit dem Accusativ seine einzige mögliche Bedeutung; auch der Gedanke findet im Folgenden (διὰ παθημάτων τελειῶσαι V. 10.) seine Bestätigung, und steht mit der Anschauung des Paulus Phil. 2, 9. im Einklang, wornach die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters die Folge und göttliche Belohnung der freiwillig selbst bis zum Kreuzestode übernommenen Erniedrigung war. Bei der Verbindung mit dem Vorigen müsste διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου eine nachgebrachte Näherbestimmung zu ἡλαττωμένον enthalten; eine zweite nachträgliche Näherbestimmung aber wäre, da schon Ἰησοῦν eine solche Stellung einnimmt, bei der stilistischen Sorgfalt des Hebräerbriefs höchst unwahrscheinlich; sie hätte nicht wie Ἰησοῦν einen Zweck, sondern wäre blosse sprachliche Nachlässigkeit, die man dem Verfasser des Hebräerbriefs nicht ohne Weiteres Schuld geben darf. Dazu kommt, dass διὰ



τὸ πάθημα τοῦ θανάτου zum *Vorigen* bezogen, sich gar nicht genügend erklären liesse. Denn man deutet bei dieser Verknüpfung *entweder*: erniedrigt wegen des Todesleidens, d. h. durch Erleidung des Todes, *oder*: erniedrigt um des Todesleidens willen, d. h. um dasselbe übernehmen zu können. Aber im *letzten* Falle wäre die Wahl der Präposition διὰ eine höchst ungeschickte, da man jedenfalls εἰς τὸ πάσχειν τὸν θάνατον oder dem Aehnliches erwarten müsste. Im *ersten* Falle dagegen müsste διὰ mit dem *Genitiv* statt mit dem *Accusativ* verbunden sein, ganz abgesehen davon, dass der Verfasser die Zeit der Erniedrigung Christi schwerlich auf das Moment seines Todes beschränkt, vielmehr (vergl. V. 14.), wie Paulus, überhaupt die ganze Periode seines Menschgewordenseins darunter begriffen haben würde. — ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου) auf dass er durch die Gnade Gottes für Jedermann den Tod schmeckte, hängt nicht von δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον ab. Denn das Erdulden des Todes war ja nichts, was erst *nach* der Erhöhung eintreten sollte, sondern ging dieser schon voraus. Die Umdeutungen aber: so dass er für Alle gestorben ist (*Erasmus Paraphr., Tena, Ribera, Morus, Valckenaer, Kuinoel*), oder: damit er für Alle den Tod erlitten habe (*Ebrard*), oder: postquam mortem gustavit (*Schleusner*) sind grammatisch unmöglich. Da nun auch eine Verknüpfung des Finalsatzes mit ἡλωτρωμένον (*Akersloot, Bengel, Böhme, Bispin*) bei der grammatischen Anlage von V. 9. völlig undenkbar ist, so kann ὅπως κτλ. nur ein weiterer, aber prägnanter Exponent des vorhergehenden τὸ πάθημα τοῦ θανάτου sein: um seines Todesleidens willen, damit er nämlich u. s. w. — χάριτι θεοῦ) denn Gottes Gnade und Liebe ist die höchste Ursach des Erlösungstodes Christi (vergl. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21.). — ὑπὲρ) zum *Besten*, zum *Heile*. — παντὸς) ist nicht Neutrum, so dass die Aussage auf die gesammte Schöpfung, auch die Engel (*Theodoret, Oecumenius, Theophylact*; vergl. *Origen*. in Joann. Tom. I. c. 40.) zu beziehen wäre\*); denn dieser Gedanke verstösst gegen V. 16., und der Ausdruck desselben wäre verfehlt, da man dann ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως oder doch mindestens ὑπὲρ τοῦ παντὸς erwarten müsste. παντὸς ist Masculinum, und

\*) Auch *Ebrard* findet in ὑπὲρ παντὸς ausgesprochen: „dass Christus durch seinen Tod *schlechterdings Alles, Himmel und Erde* versöhnt habe“, fasst aber dabei inconsequent παντὸς als Masculinum.

geht nur auf die Menschheit. Der Singular aber, nicht der Plural πάντων ist gesetzt, um bestimmt hervorzuheben, dass Christus zum Besten jedes *einzelnen* unter den Menschen (der nämlich das ihm dargebotene Heil sich aneignen will), nicht bloss für die Menschheit als Gesamtheit, als geschlossene Corporation, gestorben ist. — γεύεσθαι θανάτου versinnlicht die *Erfahrung* des Todes als ein *Schmecken* desselben. Vergl. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 9, 27. Joh. 8, 52. Die Formel entspricht dem rabbinischen מִתֵּן = נָתַן (s. Schoettgen und Wetstein zu Matth. 16, 28.), und hat ihre mehrfachen Analogieen an den griechischen Wendungen: γεύεσθαι μόθων (Sophocl. Trachin. 1101.), κακῶν (Eurip. Hec. 379. Luc. Nigr. 28.), πένθους πικροῦ (Eurip. Alc. 1069.), πόνων (Pindar. Nem. 6, 41.), οἶστοι (Hom. Odys. 21, 98.), τῆς ἀρχῆς, τῆς ἐλευθερίας (Herod. 4, 147. 6, 5.), u. s. f. Die Formel ist nur ein signifikanter Ausdruck für das sonstige ἀποθνήσκειν. Weder der Begriff der kurzen Dauer des Todes Christi (Chrysost., Oecum., Theophyl., Primasius, Clarius, Camerarius, Braun, Peirce, Cramer, Ch. F. Schmid), noch daneben der Begriff der Wahrheit des Todes (Beza, Bengel), noch endlich der Begriff der Bitterkeit des Todesleidens (Calov, Delitzsch) liegt darin.

*Anmerkung.* Bei Erklärung der Lesart χωρὶς θεοῦ (s. die krit. Anmerk.) tritt die Hauptverschiedenheit hervor, dass man diese Worte *entweder* eng mit ἐπὶ παντός zusammenfasst, *oder* als eine für sich selbstständige Näherbestimmung des Verbums betrachtet. Die erstere Erklärungsart befolgen Origenes, Theodoret, Ebrard: „damit er den Tod erlitte für alle Wesen, mit alleiniger Ausnahme Gottes“, ferner Bengel und Chr. F. Schmid: „damit er, um ausser Gott Alles sich zu erwerben oder zu unterwerfen, den Tod erlitte.“ Aber gegen beide Fassungen spricht, dass παντός nicht Neutrum sein kann (s. oben), gegen die letztere noch in's Besondere, dass der Begriff: „um sich Alles zu erwerben“, unmöglich durch das blossе ἐπὶ παντός ausgedrückt werden kann. Als für sich selbstständigen Beisatz fassen χωρὶς θεοῦ Theodorus Mopsuestenus, Ambrosius, Fulgentius, die Nestorianer und P. Colomesius (Observatt. sacr. p. 603.): „dass er den Tod schmeckte ohne Gott, d. h. ohne Antheilnahme seiner Gottheit, mit blosser Betheiligung seiner Menschheit am Tode.“ Dass aber ein solcher, den biblischen Schriftstellern ohnehin ganz fern liegender Gedanke nicht durch χωρὶς θεοῦ hätte ausgedrückt werden können, liegt auf der Hand. Es hätte mindestens χωρὶς τῆς αὐτοῦ θεότητος geschrieben werden

müssen. Ferner gehört hierher *Paulus* mit Berufung auf Matth. 27, 46.: „wie ohne Gott, wie ein von Gott Aufgegebener, nicht Geretteter.“ Aber das hinzugefügte „wie“, wodurch die Deutung erst erträglich wird, ist grammatisch unberechtigte, eigene Zuthat des Erklärers.

V. 10. Nicht ohne Absicht hat der Verfasser V. 9. zu der Aussage *δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* die Causalangabe *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* hinzugesetzt, und dann diesen Zusatz noch ausdrücklich durch den Finalsatz *ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γέινηται θανάτου* herausgehoben. Denn der Kreuzestod des Erlösers, von den Heiden als Thorheit verspottet, war *den Juden ein Aergermiss* (1. Kor. 1, 23.). Auch den Hebräern, an welche der Verfasser schreibt, mochte der Gedanke eines durch *Leiden und Tod* hindurchgegangenen Messias ein noch unüberwundener Anstoss sein, und neben Anderem dazu beigetragen haben, sie am Christenthum irre und zum Rückfall in's Judenthum geneigt zu machen. Ohne desshalb den nach V. 9. zu erwartenden Schlusssatz (s. zu V. 9. init.) noch ausdrücklich auszusprechen, vielmehr die Ergänzung desselben den Lesern überlassend, geht der Verfasser V. 10 ff. sofort zur Rechtfertigung jener für anstössig gehaltenen Thatsache über, indem er hervorhebt, dass die Wahl jenes anscheinend so auffälligen Weges, *durch Leiden und Tod* hindurch den Messias zur Herrlichkeit gelangen zu lassen, ganz Gottes *würdig* (V. 10.) und *nothwendig* (V. 14—18.) war, damit Christus der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden befähigt wurde. — Falsch *Tholuck*: V. 10. knüpfe an *δόξη ἐστεφανωμένον* V. 9. an, und spreche den Gedanken aus, dass die Verherrlichung dessen nicht habe ausbleiben können, der Andern der Urheber des Heils geworden. Denn nicht auf *τελειῶσαι*, sondern auf *διὰ παθημάτων*, was *Tholuck* irrig zum blossen „Nebengedanken“ herabsetzt, ruht der Schwerpunkt des Satzes. — *ἐπρεπεν* es ziemte sich — nicht Ausdruck der Nothwendigkeit (*Küinoel, Bloomfield, A.*), sondern der Angemessenheit und Würdigkeit im Verhältniss theils zum Wesen Gottes (vergl. *δὲ ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*), theils zu den Zwecken, die er erreichen wollte (vergl. V. 14—18.). Vergl. *Philo* legg. allegorr. I. p. 48. E. (bei Mangey I. p. 53.): *πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς*. — De incorrupt. mundi p. 950. B. (bei Mangey II. p. 500.): *ἐμπρεπὲς δὲ θεῷ τὰ ἄμορφα μορφοῦν καὶ τοῖς αἰσχύστοις περιτιθέναι θανμαστὰ κάλλη*. —

αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα) bezieht sich nicht auf Christus (*Primasius, Hunnius, Dorscheus, Königsman, Cramer* u. A.), sondern ist Umschreibung Gottes. Diese umschreibende Charakteristik Gottes aber rechtfertigt das ἔπρεπεν in seiner Wahrheit und Natürlichkeit. Denn der, welcher Grund und Schöpfer des Universums ist, kann nichts seiner Unwürdiges gethan haben. — τὰ πάντα) die Gesamtheit alles Existirenden, nicht bloss dasjenige, was zur Herbeiführung des Heiles dient (*Schlichting, Grotius, Limborch, Paulus*). — δι' ὃν) um desswillen \*), bezeichnet Gott als den, auf den, d. h. um seinen Zwecken zu dienen, Alles angelegt ist, und entspricht dem εἰς αὐτὸν Röm. 11, 36. 1. Kor. 8, 6., δι' οὗ als den, durch welchen Alles vermittelt oder erschaffen worden ist, indem nach populärer Betrachtungsweise der Begriff der Urheber-schaft von dem der Vermittlerschaft, da beide unter den allgemeineren Begriff der Veranstaltung sich subsumiren, nicht streng gesondert wird (vergl. 1. Kor. 1, 9. Gal. 1, 1.). Bei unserm Verfasser übrigens mag die Setzung des ungenauen δι' οὗ statt des genaueren ἐξ οὗ (vergl. Röm. 11, 36.) oder ὑφ' οὗ zugleich der durch das doppelte διὰ mit verschiedenem Casus entstehenden Paronomasie zu Liebe geschehen sein. — πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα) ist nicht vorangestellte Apposition zu τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν: „es geziemte sich für Gott: als einen, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte — den Anfänger ihres Heils durch Leiden zu vollenden“ (*Primasius, Erasmus Paraphr., Estius, Heinrichs, Winer, Gramm.* Aufl. 6. p. 307. Aufl. 5. p. 408., *Ebrard, Nickel* in Reuter's Repert. 1857. Oct. p. 20. u. v. A.). Zwar nicht das, wie *Böhme* und *Bleek* meinen, spricht gegen diese Fassung, dass dann der Artikel τὸν auch vor πολλοὺς nicht hätte fehlen dürfen. Vielmehr war grammatisch sowohl die Hinzufügung als die Fortlassung des Artikels vor πολλοὺς gerechtfertigt; nur eine Modification des Sinns erwächst aus der Wahl des Einen oder des Andern. Wird der Artikel gesetzt, so sind τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα und τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν zwei parallele, oder coordinirte Aussagen, so dass der zweite Ausdruck den ersteren nur in schärferer Fassung wiederholt. Bei Fortlassung des Artikels dagegen steht der erste Ausdruck im Verhältniss der Subordination

\*) Nicht: „auf dessen Befehl oder Wollen“, wie *Wieseler* (Comm. üb. d. Br. an die Gal. Gött. 1859. p. 111.) δι' ὃν erklärt wissen will.



zum zweiten, und ist eine vorausgeschickte Grundangabe desselben. Wohl aber entscheidet gegen jene Fassung: 1) dass nach V. 11. die Gläubigen *Brüder Christi, Söhne* aber Gottes sind, mithin πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα als eine Aussage über *Christus* unpassend, die bei der Beziehung des ἀγαγόντα auf *Christus* aber von *Nickel* a. a. O. befolgte Deutung des υἱοὺς von *Gottes Söhnen* unnatürlich wäre, 2) dass bei der Identität des Subjects in ἀγαγόντα und ἀρχηγὸν beide Aussagen ihrem Gehalte nach sich gegenseitig decken, mithin tautologisch werden würden. Es ist demnach als Subject in πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα *Gott*, in τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν *Christus* anzunehmen. So *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Erasmus Annot., Luther, Vatablus, Calvin, Grotius, Bengel, Böhme, Bleek, de Wette, Tholuck, Bisping, Delitzsch, Buttman* (Gramm. des neutestam. Sprachgebrauchs. Berl. 1859. p. 262.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 51 f.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 581.), *Alford* u. v. A. Dass aber nicht statt des Accusativs ἀγαγόντα der Dativ ἀγαγόντι, welcher allerdings wegen des vorhergehenden αὐτῷ genauer gewesen sein würde, geschrieben ist, darf gegen die Beziehung des ἀγαγόντα auf *Gott* nicht eingewendet werden (*Carpzov, Michaelis* u. A.), da eben der Accusativ der sonst regelrecht zum Infinitiv hinzutretende allgemeine Subjectscasus ist. Uebergänge in den letzteren trotz vorhergehenden Dativs sind daher nichts Seltenes, vergl. Act. 11, 12. 15, 22. Luk. 1, 74. *Kühner*, Gramm. II. p. 346 f. *Bernhardy*, Syntax p. 367 fin. — πολλοὺς) nicht gleichbedeutend mit πάντας (*Seb. Schmidt*). Πολλοὺς hebt nur den Begriff der Menge oder Vielzahl hervor, ganz abgesehen davon, ob diese Vielzahl als die Gesammtheit der Menschen zu denken sei oder nicht, vergl. 9, 28. Röm. 5, 15. 8, 29. Matth. 20, 28. 26, 28. — εἰς δόξαν) Die δόξα ist von der gleich darauf genannten σωτηρία reell nicht verschieden. Gemeint ist die messianische Herrlichkeit und Seligkeit. Gewählt aber ward der Ausdruck δόξα in Correspondenz zu den aus dem citirten Psalm herübergenommenen Worten δόξη καὶ τιμῇ ἑστεφανωμένον V. 9. — ἀγαγόντα) kann nicht bedeuten: „da er führen wollte“ (*Bleek, Stengel, Bloomfield* und *Bisping* nach dem Vorgange von *Erasmus Annot., Grotius, Seb. Schmidt, Limborch, Peirce, Starck, Wolf, Storr, Ernesti, Dindorf, Schulz, Böhme, Kuinoel, Klee*). Denn einen Futursinn hat der Aorist nie. Aber auch nicht durch „qui adduxerat“ ist ἀγαγόντα mit der *Vulgata, Estius, Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 39.

Aufl. 1.; anders jedoch Aufl. 2. p. 51.) u. M. wiederzugeben, so dass an die bereits zur Herrlichkeit geführten *Frommen des Alten Bundes* zu denken wäre. Denn die Charakteristik Christi als des ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν zeigt, dass die υἱοί, an denen sich das εἰς δόξαν ἄγεσθαι von Seiten Gottes vollzog, bereits in Gemeinschaft mit Christus stehen mussten, die Gemeinschaft mit Christus das Bedingende für sie war, um die δόξα zu erlangen. Nach *Tholuck* bezeichnet das Participium Aoristi, „als nähere Bestimmung des Infinit. Aor. τελειῶσαι, die Art und Weise desselben ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniss.“ Allein nur der Infinitiv, nicht das Participium des Aorists wird zeitlos gebraucht, und „die Art und Weise“ des τελειῶσαι kann schon desshalb nicht durch ἀγαρόντα ausgedrückt sein, weil die Personalobjecte von ἀγαρόντα und τελειῶσαι verschieden sind. ἀγαρόντα kann nichts Anderes besagen als: *da er führte*, und ist Causalangabe vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Das Participium Aoristi rechtfertigt sich dadurch, dass Gott wirklich von dem Augenblicke an, wo Christus als Erlöser auf Erden auftrat und Glauben fand, die an ihn gläubig Gewordenen zur δόξα führte, d. h. sie den Weg zur δόξα wandeln liess. Denn nur dieser Begriff der Anwartschaft auf die δόξα, nicht der Begriff des Besitzes derselben — da der Besitz der δόξα erst bei der Parusie eintreten wird — kann ausgesprochen sein. Das Causalverhältniss des Participialsatzes πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαρόντα aber zur Hauptaussage ἐπρεπε τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι, und somit die Motivirung der letzteren durch ersteren liegt darin, dass die πολλοὶ υἱοί, da sie eben nicht Engel sondern Menschen waren, nur dadurch, dass Christus Mensch ward wie sie und für sie litt und starb, erlöst werden konnten, wie diess der Verfasser selbst V. 14 ff. näher erörtern wird. Andere finden das Causalverhältniss dadurch, dass sie διὰ παθημάτων auch zum ersten Gliede ergänzen. So *Jac. Cappellus*: „quum tot filios suos per afflictiones consecrasset, afflictionum via perduxisset ad gloriam pater coelestis, decebat sane et aequum erat, ut principem salutis eorum eadem via perduceret ad coelestem gloriam.“ Dessgleichen *Grotius*: „quia fieri non potest, ut qui se pietati dedunt, non multa mala patiantur . . . , ideo deus voluit ipsum auctorem salutiferae doctrinae non nisi per graves calamitates perducere ad statum illum perfectae beatitudinis.“ Aber in diesem Falle hätte die ausdrückliche Hinzusetzung von διὰ παθημάτων auch im ersten

Glieder nicht unterlassen werden können. — τὸν ἀρχηγόν) Vergl. 12, 2. Act. 3, 15. 5, 31. Bezeichnung des *Anführers* oder Ersten in einer Reihe, woran sich dann leicht der weitere Begriff des *Urhebers* anschliesst, so dass das Wort oft, wie auch hier, geradezu im Sinne von αἵτιος gebraucht wird. Belege bei *Bleek* II. 1. p. 302. — τελειῶσαι) zur *Vollendung* oder zum *Ziele* zu führen, drückt hier nicht „ein inneres sittliches Vollenden“ aus, „welches die Erreichung des höchsten äusseren Zieles zur Folge hat“ (*de Wette*, *Tholuck*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 343. 346. und schon *Camero*), sondern nimmt den Begriff des δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι V. 9. wieder auf, und ist mit diesem identisch.

V. 11—13. Beiläufige erläuternde Rechtfertigung des V. 10. gebrauchten Ausdrucks πολλοὺς υἱοὺς zum Nachweis des mit jenem Ausdruck schon angedeuteten *Bruder*-verhältnisses zwischen Christus und den Gläubigen. Dass diese Auffassung des Zwecks und der Bedeutung von V. 11—13. die richtige sei, bestreitet freilich *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 366 f. Nach *Riehm* sollen V. 11—13. nicht als blosse Nebenbemerkungen, sondern als erstes Glied des Beweises für V. 10. zu betrachten sein, dem dann als zweites Glied V. 14 f. sich anschliesse, so dass erst in beiden Gedanken (V. 11—13. und V. 14 f.) *zusammen*, nicht schon in V. 14 f. (s. zu den VV.) für sich allein, eine Begründung von V. 10. enthalten sei, und demgemäss das (argumentative, nicht explicative) γὰρ V. 11. nicht bloss zu V. 11. gehöre. Folgende „Schlusskette“ nämlich soll den Gedankengang beherrschen: „es ziemte Gott u. s. w. Denn: 1) Christus ist Bruder der Christen; es ist also nicht *unziemlich*, dass er ihnen gleich gewesen ist, und 2) er *musste* ihnen gleich werden, weil sein Leiden und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden sollte.“ Die Unhaltbarkeit dieser *Riehm*'schen Angabe des Gedankenzusammenhangs erhellt indess, abgesehen davon, dass der Inhalt von V. 11—13. augenscheinlich auf den Ausdruck πολλοὺς υἱοὺς V. 10. zurückweis't, hinreichend daraus, dass, wenn wirklich schon mit V. 11—13. der Beweis für den Hauptgedanken von V. 10. hätte beginnen sollen, doch keinesfalls der Satz: es sei nicht *unziemlich*, dass Christus *den Christen gleich* gewesen sei, wovon V. 10. noch nicht ausdrücklich die Rede war, sondern einzig und allein der Satz: es sei nicht *unziemlich*, dass Gott Christum *durch Leiden* zur Vollendung geführt habe, worin das wirkliche Hauptmoment von V. 10. ent-

halten war, hätte bewiesen werden müssen, was nicht der Fall ist. — ὁ τε γὰρ ἀγιάζων — πάντες) der Heiligende nämlich und die (durch ihn, d. h. durch seinen sühnenden Opfertod \*), vergl. 10, 10. 14. 9, 13 f. 13, 12.) geheiligt werden, haben ihren Ursprung Alle von Einem her — ist specielle Aussage über Christus und die Christen. Die Worte als allgemeingültigen Satz aufzufassen, von welchem auf Christus und die Christen die Anwendung zu machen den Lesern überlassen wäre, und welchem vornehmlich eine Bezugnahme auf den alttestamentlichen Hohenpriester und diejenigen, deren Reinwerden von Sünden dieser vermittele, zu Grunde läge (Schlichting, Gerhard, Schöttgen, A.), verwehrt der Zusammenhang mit dem Vorigen und Folgenden. — Die Participia des Präsens ὁ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι stehen substantivisch. Vergl. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 316. Aufl. 5. p. 403. — ἐξ ἐνὸς πάντες) sc. εἶναι. ἐνὸς ist Masculinum. Falsch nehmen es Andere als Neutrum, indem sie theils σπέρματος oder αἵματος oder γένους hinzudenken (so Carpov, Abresch u. M.), theils ex communi massa (J. Cappellus, Akersloot) oder „einer und derselben Natur“ (Calvin, Camero [ejusdem naturae et conditionis spiritualis], Corn. a Lapide) erklären; denn weder die Ergänzung eines Substantivums ist statthaft, noch lässt sich das den Ursprung angegebende ἐκ in eine Beschaffenheitsangabe verwandeln. Zu verstehen aber ist unter ἐνὸς nicht Adam (Erasmus Paraphr., Beza, Estius, Justinian, Hunnius, Baumgarten, Zachariae, Bisping) oder Abraham (Druisius, Peirce, Bengel), sondern Gott. Doch darf der Vaterbegriff, der solchergestalt Gott beigelegt wird, nicht universell gedeutet werden, so dass Gott nur in derselben Weise, wie er Schöpfer jeglicher Creatur ist, so auch in Bezug auf die Christen Schöpfer und Vater genannt würde (so Chrysostomus und die Meisten), sondern ist speciell darauf zu beziehen, dass die Christen seine geistlichen Kinder sind (Grotius, Limborch, Paulus, Bleek, Delitzsch, Alford). Vergl. Joh. 8, 47. 1. Joh. 3, 10. 4, 6. 5, 19. 3. Joh. 11. — πάντες) wollen Peirce und Bengel bloss

\*) Willkürlich nimmt Delitzsch ἀγιάζειν V. 11. als gleichbedeutend mit τελειοῦν V. 10.: „Um mit δόξα καὶ τιμὴ gekrönt zu werden, musste Jesus zuvor geheiligt oder, wie der Verf. V. 10. sagt, durch Leiden vollendet werden, indem die Leiden dasjenige, was an ihm der Erhöhung nicht fähig war, hinwegschmolzen, damit er, zuvor geheiligt, uns heiligen und so zu gleicher δόξα erheben könne.“ Von einem Geheiligtwerden Christi ist weder hier noch sonstwo im Brief die Rede.



mit *οἱ ἁγιαζόμενοι* zusammenfassen. Die Wortstellung aber macht das unmöglich. Vielmehr hebt *πάντες*, nachdem schon durch *τέ* — *καὶ* die enge Verbundenheit zwischen dem *ἁγιάζων* und den *ἁγιαζόμενοι* betont ist, nachträglich noch mit Nachdruck hervor, dass sie *Alle*, die Christen nicht minder wie Christus, *ἐξ ἑνὸς* seien. — *δι' ἣν αἰτίαν*) *wesswegen*. Vergl. 2. Tim. 1, 6. 12. Tit. 1, 13. Dieselbe Formel auch bei *Philo* nicht selten. — *οὐκ ἐπαισχύνεται*) *er* (sc. *ὁ ἁγιάζων*) *sich nicht schämt*. Denn Christus ist der Höhere. Vergl. 11, 16. — *αὐτούς*) sc. *τοὺς ἁγιαζομένους*.

V. 12. 13. Schriftbelege für das *οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν* V. 11.

V. 12. Erster Beleg, entlehnt aus Ps. 22, 23. Seinem historischen Sinne nach bezieht sich das Citat auf den Dichter des Psalms selbst, der in höchster Noth zu Gott um Errettung fleht, und für die gewährte Errettung ihn zu preisen verheisst. Der Verfasser des Hebräerbriefts dagegen deutet den Psalm messianisch, und hält Christus für das in demselben redende Subject. — *ἀπαγγεῶ*) LXX.: *δηγήσομαι*.

V. 13. Zweiter und dritter Beleg, entnommen aus Jes. 8, 17. 18. In zwei verschiedene Citate legt der Verfasser durch *καὶ πάλιν* die im Hebräischen und bei den LXX. zusammenstehenden Worte aus einander, um die Schriftbeweise zu häufen, insofern ihm das Ende von V. 17. ebenso wie der Anfang von V. 18. je für sich schon eine selbstständige Bewahrheitung dessen, was er erhärten wollte, zu enthalten schien. Auch 2. Sam. 22, 3. und Jes. 12, 2. finden sich bei den LXX. die Worte des ersten Belegs: *πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ*. Dass aber der Verfasser nicht an eine von diesen Stellen (nach *Ebrard* an die erstere), sondern an Jes. 8, 17. gedacht, ist die natürlichere Annahme, weil eben dem gleich nachfolgenden, aus Jes. 8, 18. entnommenen, Ausspruch bei den LXX. und im Original die auch hier zuvor beigebrachten (nur umgestellten und mit *ἐγὼ* vermehrten) Worte: *καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ* unmittelbar vorhergehen. Ihrem historischen Sinne nach beziehen sich die citirten Worte auf den Propheten und seine Söhne, und zwar ist bei den LXX. das *ἰδοὺ* — *θεός* eine nähere Entfaltung des Subjects in *ἔσομαι*. Der Verfasser des Hebräerbriefts aber hält die Worte für einen Ausspruch Christi, hierzu, wie *Bleek* mit Recht vermuthet, durch das von den LXX. vor V. 17. eingeschaltete *καὶ ἐρῶ* veranlasst, was auf ein anderes Subject als auf den Prophe-

ten, da von diesem im ganzen Abschnitt in der ersten Person die Rede war, und auf ein anderes als auf Gott, da dieser durch ἐν αὐτῷ als der, auf den der Redende vertraut, genannt wird, hinzudeuten schien. Das Beweisende aber der citirten Worte findet unser Verfasser darin, dass die redende Person, d. h. Christus durch die Bezeugung seines Vertrauens zu Gott sich mit andern Menschen auf gleiche Stufe stellt \*), sowie dadurch, dass er die παιδία nicht von den Kindern des Redenden sondern Gottes versteht, von den Kindern, die Gott der Vater Christo übergeben hat.

V. 14. 15. kehrt der Verfasser nach den Nebenbemerkungen V. 11—13. zu dem Hauptgedanken in V. 10. zurück, um denselben nun weiter zu entwickeln. Dass Christus das Todesleiden übernahm, war eine Gottes würdige Veranstaltung. Denn es war nothwendig, wenn Christus der Erlöser der sündigen Menschheit werden sollte. Um aber Leiden übernehmen zu können, musste er Mensch werden wie andere Menschen, und mit den zu Erlösenden sich auf gleiche Stufe stellen. — οὕτως) ist äusseres Zeichen jener Rückkehr zum Hauptgedanken. Logisch gehört es nicht zu dem Vordersatze, mit welchem es grammatisch verbunden ist, sondern zu dem Hauptsatze καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν κτλ. Eine Anknüpfung von V. 14. an V. 13. findet daher nur insofern statt, als τὰ παιδία V. 13. zur Wiederaufnahme dieses Words in den Vordersatz von V. 14. die Veranlassung gegeben hat. — τὰ παιδία) Der Artikel markirt die bestimmten oder die betreffenden Kinder, deren so eben Erwähnung geschehen ist. Sonderbar verkehrt Heinrichs (vergl. auch Valckenaer): „Quod si homo fuit Christus, infans quoque primo fuerit omnemque in nativitate sua humanam naturam induerit necesse est.“ — κοινωνῶν) hier, wie oft bei den Classikern, mit dem Genitiv verbunden, während sonst im N. T. der Dativ bei κοινωνεῖν gebräuchlich ist (Röm. 15, 27. 1. Tim. 5, 22. 1. Petr. 4, 13. al.). Die Personen, mit denen die Gemeinschaft oder das gemeinschaftliche Antheilhaben stattfindet, sind nicht die Eltern (Valckenaer, der γονεῦσι ergänzt), sondern die παιδία selbst. Ein παιδίον mit dem andern, eins so gut wie das andere, hat Antheil an Blut und Fleisch, oder besitzt dasselbe. Das Perfectum aber bezeich-

\*) Theophylact: καὶ διὰ τούτου δείκνυσιν, ὅτι ἄνθρωπος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν γέγονεν ὥσπερ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων, οὕτω καὶ αὐτὸς πέποιθεν ἐν αὐτῷ, τουτίστι τῷ πατρὶ.

net das Constante und in sich Abgeschlossene der natürlichen Ordnung, wie sie schon immer gewaltet hat und noch fortwährend Geltung besitzt. — αἵματος καὶ σαρκός) Dieselbe Wortfolge noch Eph. 6, 12. Sonst gewöhnlicher σὰρξ καὶ αἷμα. Vergl. 1. Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Matth. 16, 17. Sir. 14, 18, 31. αἷμα καὶ σὰρξ die beiden Grundbestandtheile der sinnlich wahrnehmbaren äusseren Menschennatur. — παραπλησίως) heisst nicht: „gleichermaassen“ (*Bleek, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Grimm* im Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K.Z. 1857. Nr. 29. p. 663., *Hofmann* Schriftbew. II. 1. p. 57. Aufl. 2., *Riehm* Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 313 f.) oder: „gleichfalls“ (*de Wette*), — eine Bedeutung, die sprachlich unerweisbar ist —, sondern: *auf sehr nahe kommende Weise*. Es drückt die Aehnlichkeit aus mit dem Nebengriff der Verschiedenheit, so dass der Verfasser die menschliche Existenzform Christi bei aller ihrer Uebereinstimmung mit der Existenzform anderer Menschen doch noch als verschieden von der letztern charakterisirt (*Camero, Akersloot, Cramer, Böhme*). Und mit Recht. Denn Christus war kein gewöhnlicher Mensch, sondern der Mensch gewordene Gottessohn. Er unterschied sich von seinen menschlichen Brüdern durch seine Sündlosigkeit (vergl. 4, 15.). Wie daher Paulus Phil. 2, 7. (und ähnlich Röm. 8, 3.) den Mensch gewordenen Christus nicht ἄνθρωπος γενόμενος nennt, sondern ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, ebenso setzt auch hier der Verfasser des Hebräerbriefs nicht ἐξ ἴσου sondern παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν. Vergl. auch ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι V. 17. — μετέσχευ) Der *Aorist*. Denn die Menschwerdung und die irdische Laufbahn Christi ist eine schon der reinen Vergangenheit angehörende Thatsache; jetzt ist Christus bereits der verklärte Gottessohn. — τῶν αὐτῶν) sc. αἵματος καὶ σαρκός. Irrig, weil ohne Beachtung der durch den *Vordersatz* gebotenen Beziehung, *Bengel: eadem, quae fratribus accidunt, sanguine et carne laborantibus, ne morte quidem excepta.* — διὰ τοῦ θανάτου) *vermöge des Todes*, dessen Erduldung erst durch Annahme von Fleisch und Blut möglich ward. *Bengel: διὰ τοῦ θανάτου Paradoxon.* Jesus mortem passus vicit; diabolus mortem vibrans succubuit. — Die Voranstellung der Charakteristik τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου vor τὸν διάβολον ist gewählt, um einen markirteren Contrast zu dem vorhergehenden διὰ τοῦ θανάτου zu gewinnen. — *Herrschergewalt über*

den Tod \*) aber besitzt der Teufel, insofern durch Verlockung des Teufels die Sünde in die Menschenwelt gekommen ist, die Sünde aber für den Menschen den Tod zu Wege bringt. Vergl. Sap. 2, 24.: *φθόνω δὲ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*. Röm. 5, 12.

V. 15. *Kai*) consecutiv: *und in Folge dessen*. — ἀπαλλάξῃ) steht absolut: *befreiete, errettete*. Falsch ergänzen τοῦ φόβου oder τοῦ φόβου θανάτου *Grotius, Wolf* u. A. — τούτους) geht nicht auf τὰ παῖδια zurück (*Böhme, Kuinoel*), sondern dient zur Hervorhebung des folgenden ὅσοι, und τούτους ὅσοι κτλ. ist Umschreibung der unerlösten Menschheit; nicht bloss an die Israeliten (*Akersloot, Rambach, Braun*), noch weniger bloss an die Heiden (*Peirce*) ist gedacht. — φόβῳ θανάτου) aus *Furcht vor dem Tode*, Causalangabe zu διὰ παντός τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. — διὰ παντός τοῦ ζῆν) *das ganze Leben hindurch*. Der Infinitiv ist vermöge des Zusatzes παντός völlig wie ein Substantiv (διὰ πάσης τῆς ζωῆς) gebraucht. Dieser Gebrauch ist seltener als die Verbindung des Infinitivs mit blosser Präposition und Artikel. Doch findet sich, wie *Bleek* bemerkt, gerade der Infinitiv ζῆν völlig ebenso gebraucht bei Aesch. dial. 3, 4. (ὥσπερ εἰς ἕτερον ζῆν ἐπιθανούμενος); Ignat. ep. ad Trall. 9. (οὐ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οἷα ἔχομεν); ad Ephes. 3. (καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν.) — ἔνοχοι ἦσαν δουλείας) gehört zusammen: *in Knechtschaft gehalten wurden, der Knechtschaft verfallen waren*. Nicht ist ἔνοχοι ἦσαν zu φόβῳ θανάτου und δουλείας zu ἀπαλλάξῃ zu struiren (*Abresch, Dindorf, Böhme*). Denn hiergegen entscheidet die Wortstellung. Zu dem Gedanken vergl. Röm. 8, 15.

V. 16. wird die Nothwendigkeit der Annahme von Fleisch und Blut von Seiten des Erlösers vermöge einer Begründung der Charakteristik τούτους ὅσοι κτλ. V. 15. noch mehr in's Licht gesetzt. Nothwendig war diese Annahme, da ja das Object der Erlösung nicht Engel, d. h. Wesen rein geistiger Natur, sondern Nachkommen Abrahams, d. h. Wesen von Fleisch und Blut sind. — οὐ δῆπου) oder δῆπου, wie richtiger geschrieben wird, bedeutet nicht: „nirgend“ (*Luther, Zeger, Calvin, Schlichting, Limborch, Bisping* u. A.; *Vulg.*: nusquam), so dass που auf

\*) Gekünstelt fasst *Ebrard* τὸ κράτος absolut, und τοῦ θανάτου als genitivus subjectivus: „den, der die Gewalt, die der Tod über uns übt, in seinen Händen hält.“



eine Schriftstelle im A. T. zu beziehen wäre, und der Sinn entstünde: nirgends im A. T. ist davon die Rede, dass u. s. w. \*) Denn eine solche Beziehung müsste wenigstens durch den *Zusammenhang* an die Hand gegeben sein, was nicht der Fall ist. *Δὲ ποῦ* steht vielmehr nach ächt classischem Sprachgebrauch (im N. T. übrigens findet es sich nur hier, bei den LXX. gar nicht), um in ironischer Ausdrucksform die Voraussetzung anzudeuten, dass die auszusprechende Aussage eine über allem Zweifel erhabene, von Jedermann einzuräumende Wahrheit sei. Es entspricht unserm: „*doch wohl*“, „*sollt' ich meinen*“, dem lateinischen „*opinor*“. Vergl. *Hartung*, Partikellehre I. p. 285. *Klotz* ad Devar. p. 427. — *ἐπιλαμβάνεσθαι τινός*) *sich Jemandes helfend annehmen* (vergl. Sir. 4, 11.), hier, um ihn von Schuld und Strafe der Sünde zu erlösen (vergl. *ἀπαλλάξῃ* V. 15. und *εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* V. 17.; unrichtig, weil *τοίτους ὅσοι κτλ.* V. 15. nicht mit *ἐπιλαμβάνεται*, sondern mit dem Gegensatze *οὐκ ἄγγέλων ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ* V. 16. in Wechselbeziehung steht, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 59. Aufl. 2.: „damit uns in unserm Leben die Furcht des Todes nicht schrecke und knechte.“). Das *Präsens*, da das *ἐπιλαμβάνεσθαι* etwas noch Fortdauerndes ist. Die Deutung von *Chrysostom.*, *Theodoret*, *Oecumen.*, *Theophyl.*, *Primasius*, *Erasmus*, *Luther*, *Clarius*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calvin*, *Beza*, *Calov*, *Wolf* u. v. A.: nicht Engel, sondern Samen Abrahams, das heisse: nicht die *Natur* der Engel, sondern die *Natur* des Samens Abrahams habe Christus angenommen, ist mit Recht verschollen; aber erst *Castellio* hat ihre grammatische Unmöglichkeit eingesehen. Der Vorschlag von *Schulz*, *ὁ θάνατος* als Subject in *ἐπιλαμβάνεται* aus V. 14. 15. zu ergänzen: „denn freilich nicht Engel ergreift oder holt er (der Tod oder Herr des Todes), aber die Nachkommenschaft Abrahams ergreift er“, ist zwar grammatisch zulässig; logisch aber empfiehlt er sich nicht, da V. 17. eng mit V. 16. zusammenhängt, V. 17. aber wie V. 14. 15. ohne Weiteres wieder Christus Subject ist. — *ἄγγέλων*) ohne Artikel, ebenso wie das folgende *σπέρματος Ἀβραάμ*, generisch. Der Verfasser schliesst die Engel hier vom Bereich der durch Christus geschehenden Erlösung aus.

\*) Auch noch *Ebrard* findet in V. 16. einen Beweis aus dem A. T. Nur habe der Autor hier nicht nöthig, eine einzelne Stelle zu citiren, sondern es genüge, an eine allgemein bekannte Thatsache des A. T. zu erinnern!

Er tritt dadurch — was mit Unrecht von *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 59 f. und *Delitzsch* geleugnet wird, von jenem aus dem nichtigen Grunde, dass „nicht wem Jesus helfe und wem er nicht helfe, in diesem Zusammenhange zu sagen gewesen, sondern was es um diejenigen sei, mit denen er sich zu thun mache, um die er sich bemühe“! — mit Paulus (vergl. Kol. 1, 20.) in Widerspruch. — *σπέρματος Ἀβραάμ*) bezeichnet nicht die Menschheit überhaupt (*Bengel, Böhme, Klee, Stein, Wieseler*, Chronologie des apostol. Zeitalters p. 491 f. u. A.), so dass der Ausdruck im geistigen Sinne zu nehmen wäre, oder „die aus dem A. T. in das Neue hereinreichende Gottesgemeinde, welche auf Abrahams Berufung und Glaubensgehorsam als ihre grundlegenden Anfänge zurückgeht, Israel und die Gläubigen aus aller Menschheit, den ganzen guten Oelbaum, welcher die Patriarchen zu seiner heiligen Wurzel hat Gal. 3, 29. Röm. 4, 16. 11, 16.“ (*Delitzsch, Hofmann* Schriftbew. II. 1. p. 60. Aufl. 2.), was durch den Zusammenhang hätte vorbereitet und nahe gelegt werden müssen, sondern das jüdische Volk (vergl. τοῦ λαοῦ V. 17.; τὸν λαόν 13, 12.). Für *Apollos*, der (nach §. 1. der Einleitung) als Verfasser des Briefs anzusehen ist, muss nun freilich die Ueberzeugung von der Universalität des Christenthums nicht minder als für Paulus festgestanden haben. Genannt aber hat er statt des Genus, d. h. statt der Menschheit überhaupt nur die eine Species dieses Genus, nämlich die jüdische Menschheit, weil er eben nur mit geborenen Juden als Lesern seines Sendschreibens zu thun hatte. *Grotius*: Hebraeis scribens satis habet de illis loqui; de gentibus alibi loquendi locus. Mit Recht übrigens bemerkt *de Wette*, dass *Paulus* selbst bei der nämlichen Sachlage schwerlich so, wie hier geschehen, sich würde ausgedrückt haben. Vergl. auch *Reuss* (Nouvelle Revue de Théologie. Vol. V. Strasb. et Paris 1860. p. 208.): „Nous doutons, que Paul eût pu traiter un pareil sujet en s'imposant un silence absolu sur un principe, qui était, à vrai dire, le centre de son activité apostolique.“

V. 17. Folgerung aus V. 16., und somit Rückkehr zu der Hauptaussage in V. 14. — ὅθεν) *darum*, sc. wegen der V. 16. angegebenen Wesensbeschaffenheit der zu Erlösenden. Die Partikel ὅθεν ist im Hebräerbrief sehr gangbar (vergl. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18. 11, 19.). Bei Paulus dagegen findet sie sich nirgends. — ὥφειλεν) *musste er*. Ausdruck nicht der im Rathschluss Gottes (vergl. ἔδει Luk. 24, 26.), sondern der in der Sache selbst

begründeten Nothwendigkeit. Vergl. 5, 3. 12. — κατὰ πάντα) in allen Stücken. Chrysostomus: τί ἐστὶ κατὰ πάντα; εἰχθη, φησὶν, ἐτράφη, ηὔξηθη, ἔπαθε πάντα ἄπερ ἔχον, τέλος ἀπέθανεν. Theodoret: Ὅμοίως γὰρ ἡμῖν καὶ τροφῆς μετέλαβε καὶ πόνον ὑπέμεινε καὶ ἡθύμησε καὶ ἐδάκρυσε καὶ θάνατον κατεδέξατο. — ὁμοιωθῆναι) heisst nicht: „gleich gemacht werden“ (Bleek, de Wette, Ebrard, Bispin, Delitzsch, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 330., Alford, A.), sondern drückt, wie immer, den Begriff der Aehnlichkeit aus. Christus war in allen Stücken den Menschen, seinen Brüdern, ähnlich, indem er wahrhaft menschliche Natur angenommen hatte; er unterschied sich aber von ihnen durch seine absolute Sündlosigkeit. Vergl. 4, 15. — ἐλεήμων) barmherzig, voll Mitgefühl für die Leiden der ἀδελφοί, kann für sich genommen (Luther, Grotius, Böhme, Bleek, Stein, de Wette, Tholuck), aber auch wie πιστὸς mit ἀρχιερεὺς zusammengefasst werden (Bengel, Cramer, Storr, Ebrard, Delitzsch, Riehm p. 330., Alford). Im ersteren Falle, welcher wegen der Wortstellung natürlicher erscheint, bezeichnet καὶ „und in Folge dessen“, so dass ἐλεήμων die Beschaffenheit angiebt, deren Besitz ihn befähigt, ein πιστὸς ἀρχιερεὺς zu werden. — πιστός) treu, sein hohespriesterliches Amt so verwaltend, dass den Bedürfnissen der zu Versöhnenden genügt wird. — τὰ πρὸς τὸν θεόν) in Bezug auf die Angelegenheiten bei Gott, oder: in Bezug auf die Sache Gottes. Vergl. 5, 1. Röm. 15, 17. — ἰλάσκεσθαι) Medium. — τοῦ λαοῦ) des (israelitischen) Volks (13, 12.), s. zu V. 16. — Die Idee des Hohenpriesterthums Christi tritt hier zuerst im Brief hervor. Ausführlich entwickelt wird sie von 4, 14. an. Man streitet aber, von wo an der Verfasser das hohespriesterliche Amt Christi beginnend gedacht, ob schon auf Erden mit seinem Kreuzestode (so Cramer, Winzer, de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. Lips. 1825. comment. I. p. VI sq., de Wette, Delitzsch, Alford u. A.), oder erst seit der Rückkehr zum Vater, so dass nach der Anschauung des Verfassers die Darbringung des eigenen Leibes auf Erden und der Eintritt mit dem eigenen Blut in's himmlische Heiligthum als blosse Inauguration Christi zu seiner hohespriesterlichen Würde zu betrachten sei, diese Würde selbst aber erst mit dem Momente ihren Anfang nehme, wo Christus in Gemässheit von Ps. 110, 1. sich gesetzt habe zur Rechten Gottes des Vaters, Hebr. 8, 1. (so Bleek im Anschluss an Faustus Socinus, Schlichting, Griesbach Opuscc. II. p. 436 sq.,

*Schulz* p. 83 f. u. A.). Unleugbar ist allerdings, dass der Verfasser im Verlauf seines Briefs den *himmlischen* Charakter des Hohenpriesterthums Christi sehr stark betont (vergl. 5, 9 f. 6, 19 f. 7, 24—26. 8, 4. 9, 24.). Aber die Polemik gegen Leser, welche des jüdischen Sühnopfercults zur Erwerbung der Seligkeit nicht entbehren zu können glaubten, führte ihn naturgemäss dazu, die Superiorität Christi als des *himmlischen* Hohenpriesters über die jüdischen als die bloss irdischen mit Nachdruck geltend zu machen. Da nun andererseits ebenso unleugbar ist, dass der Verfasser den freiwilligen Opfertod Christi und das Eingehen mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste als die beiden untrennbaren Acte derselben Handlung mit der Tödtung des Opferthiers und dem Eintreten des irdischen Hohenpriesters mit dem Opferblute in das irdische Allerheiligste in Parallele stellt, und schon durch Christi Opfertod die Sünden der Menschen vollkommen gesühnt sein lässt (vergl. 2, 14 f. 7, 27. 9, 11—14. 26. 28. 10, 10. 12. 14. 13, 12.), so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass im Sinne des Verfassers die Bekleidung Christi mit der Hohenpriesterwürde schon von seinem Tode auf Erden an ihren Anfang genommen hat, und die Vertretung der Menschheit bei Gott von Seiten des im Himmel befindlichen Christus nur als fortgesetzte Verwaltung des schon angetretenen hohenpriesterlichen Amtes zu denken ist. So im Wesentlichen auch *Riehm* (vergl. die ausführliche Erörterung desselben, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 466—481.), obwohl es gewiss nicht der Ansicht des Briefverfassers entspricht, wenn dann *Riehm* (ähnlich wie *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 63 f. Aufl. 2.) zwischen Christus als Hohempriester und Christus als Hohenpriester nach der Weise Melchisedeks unterscheiden zu müssen glaubt, indem er ihn jenes durch das, was er in seinen Fleischestagen sowie bei seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste gethan, dieses erst durch seine Erhöhung zu Gott, wo er nun allezeit lebt, uns zu vertreten, geworden sein lässt.

V. 18. Erläuternde Rechtfertigung von ἵνα ἐλεῆμων γένηται κτλ. und mittelst derselben bekräftigender Abschluss der letzten Hauptaussage: ὅφειλεν καὶ ἀ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι. Befähigt nämlich zum Mitgefühl und zur Hilfsleistung ward Christus eben dadurch, dass er die Versuchungen, deren Bürde die zu erlösenden Brüder drückte, an sich selbst erfuhr. Vergl. 4, 15. 16. — ἐν ᾧ so viel wie ἐν τούτῳ ὅτι (vergl. Joh. 16, 30.: ἐν τούτῳ, propter



hoc), wörtlich: *auf dem Grunde davon dass*, d. h. *insofern* oder *weil*. Vergl. *Bernhardy*, Syntax p. 211. *Fritzsche* z. Röm. 8, 3. p. 93. Die Fassung: „*worin*“ oder „*in welchem Bereich*“ (*Luther*, *Casaubonus*, *Valckenaer*, *Fritzsche* a. a. O. p. 94 not., *Ebrard*, *Bisping* u. A.), bei welcher vor *δύναται* ein dem *ἐν ᾧ* correspondirendes *ἐν τούτῳ* zu ergänzen wäre, *ἐν ᾧ* selbst aber entweder mit *πέπονθεν* oder mit *πειρασθεῖς* oder durch Umsetzung des Particips in das Tempus finitum mit beiden Verben gleichmässig verbunden wird, ist zu verwerfen, freilich nicht desshalb, weil sonst der Aorist *ἔπαθεν* stehen würde (*Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 392. Aufl. 2.), auch nicht desshalb, weil der Plural *ἐν οἷς* gesetzt sein müsste (*Hofmann*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 320. Anm.) — denn nur leichte Modificationen des Sinns würden dadurch entstehen, das Wesen der Aussage selbst bliebe unberührt —, wohl aber desshalb, weil der entstehende Gedanke ein schiefer wäre. Denn Christi Fähigkeit, Mitgefühl zu haben, und Hülfe zu leisten, würde dann auf das zu enge Gebiet *gleicher* Leidens- und Versuchungszustände bei sich und seinen menschlichen Brüdern eingeschränkt. Auch *Bleek* fasst *ἐν ᾧ* in der gewöhnlichen Bedeutung: „*worin*“, nimmt dann aber im Anschluss an *Chr. Fr. Schmid* die Worte *ἐν ᾧ πέπονθεν* als gleichsam adverbelle Näherbestimmung zu *αὐτὸς πειρασθεῖς*: „*in dem was er gelitten selbst versucht*“, d. h. selbst versucht inmitten seines Leidens. Ebenso neuestens *Alford*: „*for having been Himself tempted in that which He suffered.*“ Hiergegen indess entscheidet die Gezwungenheit des sprachlichen Ausdrucks, da dann viel einfacher und natürlicher *πειρασθεῖς γὰρ αὐτὸς ἐν τοῖς παθήμασιν* oder ähnlich geschrieben sein würde. — Der Nachdruck ruht übrigens nicht auf *πέπονθεν*, sondern auf *αὐτὸς πειρασθεῖς*, indem nicht das *πάσχειν* an und für sich, sondern das *πάσχειν* in einer *bestimmten Beschaffenheit* hervorgehoben werden soll: weil er gelitten *selbst als ein Versuchter*, d. h. weil sein Leiden ein *mit Versuchungen* verbundenes war. Absichtlich aber ist *αὐτὸς πειρασθεῖς* an's Ende gesetzt, um eine markirte Correspondenz zum nachfolgenden *τοῖς πειραζομένοις* zu gewinnen. — *δύναται*) nicht Angabe der *Geneigtheit* (*Grotius*: potest auxiliari pro potest moveri ad auxiliandum, und ähnlich v. A.), sondern der *Möglichkeit*. — *τοῖς πειραζομένοις*) Charakteristik von *τοῖς ἀδελφοῖς* V. 17. Das Participium des *Präsens*, da das Versuchtwerden der menschlichen Brüder noch stets fort dauert. — *βοηθῆσαι*)

zu *Hülfe kommen*, sc. dadurch, dass er die Leidenden, deren Bedürfnisse er durch eigene Erfahrung kennen gelernt hat, ganz mit seinem Geist erfüllt.

### Kap. III.

V. 1. Ἰησοῦν) *Recepta*: Χριστὸν Ἰησοῦν. Mit Recht verworfen von *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* u. A. Denn ihr entgegen steht die überwiegende Auctorität von A. B. C\*. D\*. M. 17. 34. al., vielen Versionen und griechischen wie lateinischen VV., und nicht minder der Sprachgebrauch des Briefs, da Χριστὸς Ἰησοῦς sonst nirgends, Ἰησοῦς Χριστὸς nur [6, 20. bei D\*. E\*. It.] 10, 10. 13, 8. [20. bei D\*. 17. al.] 21., ganz gewöhnlich dagegen das einfache Ἰησοῦς (2, 9. 4, 14. 6, 20. 7, 22. 10, 19. 12, 2. 24. 13, 12. 20.) oder das einfache Χριστὸς (3, 6. 14. 5, 5. 6, 1. 9, 11. 14. 24. 28. 11, 26.) in demselben sich findet. — V. 2. ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) Statt dessen lies't *Tischendorf I.* und *II.* bloss ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Aber zur Tilgung von ὅλῳ genügt die Auctorität von B. Copt. Sahid. Erp. Ambr. nicht. Geschützt wird ὅλῳ nicht bloss durch A. C. D. E. K. L. M. Vulg. al., sondern auch dadurch, dass es ein Bestandtheil der vom Verfasser berücksichtigten Stelle Numer. 12, 7. ist, und die volle Formel ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ wegen ihrer Wiederholung in V. 5. auch schon für V. 2. vorausgesetzt wird. — V. 3. οὗτος δόξης) *Elzev.*, *Matthaei*, *Bloomfield*: δόξης οὗτος. Gegen A. B. C. D. E. 37. 47. al. It. Chrys. Umstellung zur markirteren Hervorhebung des Gegensatzes οὗτος παρὰ Μωϋσῆν. — V. 4. Statt der *Recepta* τὰ πάντα lesen *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.* bloss πάντα. Vorzuziehen nicht bloss wegen der starken Bezeugung durch A. B. C\*. D\*. E\*. K. M. 17. al. mult. Chrys. ms., sondern auch desshalb, weil der Begriff des *Universums*, welchen τὰ πάντα enthalten würde, in den Zusammenhang nicht passt. — V. 6. Statt ἐάνπερ haben *Lachmann* (dieser aber nur in die edit. stereot.; in der grösseren Ausgabe fügt er περ in Klammern hinzu) und *Tischendorf* nach B. D\*. E\*. M. 17. das blossе ἐάν aufgenommen. Der Verfasser liebt indess das vollere ἐάνπερ (vergl. V. 14. 6, 3.) und hier hat es überwiegende Zeugen (A. C. D\*\*\*. E\*\*). K. L. Lucif. Cal.) für sich. — μεχρὶ τέλους βεβαίαν κατὰσχόμεν) Statt dessen lies't *Tischend. II.* und *VII.* bloss κατὰσχόμεν. Aber zur Fortlassung der (schon von *Mill* Prolegg. 1208. und neuerdings von *Delitzsch* und *Alford* verurtheilten) durch A. C. D. E. K. L. M. (auch cod. Sinait.) etc. bezeugten Worte μεχρὶ τέλους

βεβαίαν reicht die Auctorität von B. Aeth. Lucif. Ambr. nicht hin; und als Glossem aus V. 14. dürfen sie schwerlich gelten, da sie im Verhältniss zu dem Zweck, den der Verfasser im Auge hat, eben so wenig hier wie dort bedeutungslos sind. S. ausserdem die Bemerkk. von *Reiche* p. 19 sq. — V. 9. haben *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: ἐπειρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἰδοκίμασάν με. In Schutz genommen auch von *Reiche*. Aber allein beglaubigt ist ἐπειρασάν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ. Vorgezogen schon von *Griesbach*. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* u. A. ἐπειρασάν statt ἐπειρασάν με wird durch A. B. C. D\*. E\*. 17. It. Copt. Lucif., ἐν δοκιμασίᾳ statt ἰδοκίμασάν με durch A. B. C. D\*. E. M. 73. 137. It. Copt. Lucif. Clem. Al. protrept. c. 9. §. 84. Did. gefordert. — V. 10. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Reiche*: τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ. Richtiger nach A. B. D\*. M. 6. 17. al. Vulg. Clem. Did. *Bengel*, *Böhme*, *Lachm.*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischend.*, *Alford* (empfohlen auch von *Griesb.*): τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Abweichend von den LXX. wählte der Verfasser ταύτῃ, um die Beziehung der Schriftstelle auf die Leser fühlbarer zu machen. — V. 13. Die *Recepta* τις ἐξ ὑμῶν ist mit *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *Bloomfield*, *Tischend.*, *Alford* u. A. nach B. D. E. K. L. 46. 48. Theodoret. Damasc. al. umzustellen in ἐξ ὑμῶν τις. Durch die Umstellung tritt dem Context angemessener die Person der Leser im Gegensatz zu den Vätern in der Wüste nachdrücklicher hervor. — V. 14. *Elzev.*, *Matthaei*, *Bloomfield*: γεγόναμεν τοῦ Χριστοῦ. Aber die gewichtige Bezeugung durch A. B. C. D. E. H. M. 37. al. Vulg. Clar. Germ. Cyr. Damasc. Lucif. Hilar. Hier. Ambr. Vigil. Taps. entscheidet für die von *Griesb.*, *Lachm.*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischend.*, *Alford* u. A. recipirte Wortfolge: τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν.

V. 1—6. Auch über *Moses* ist Christus erhaben. Um so höher steht er als *Moses*, als der über das Haus gebietende Sohn vor dem Diener des Hauses den Vorrang hat. Dieses neue dogmatische Moment, zu welchem die Rede jetzt fortschreitet, war freilich implicite als das Minus schon in der vorangegangenen Erörterung als dem Majus enthalten; es musste aber noch besonders geltend gemacht werden, da neben den Engeln als den *übermenschlichen* Vermittlern des Alten Bundes *Moses* als der *menschliche* Vermittler desselben nicht unerwähnt bleiben konnte. Der

Sache angemessen behandelt indess der Verfasser diesen neuen Punkt der Vergleichung nur kurz, indem er ihn mit der aus dem Vorigen abgeleiteten Mahnung, an Christus und der christlichen Hoffnung bis zum Ende festzuhalten, verschmilzt, und diese Mahnung dann von V. 7. an unter Parallelisirung des Gottesvolks der Gegenwart, d. h. der Christen, mit dem Gottesvolk zu Mose's Zeit im Interesse ihrer selbst mit warnender Eindringlichkeit ausführlich weiter entwickelt.

V. 1. Ὅθεν) bezieht sich auf die gesammte in Kap. I. und II. gegebene Charakteristik Christi zurück. Darum, d. h. da es sich solchergestalt mit Christus, seinem Wesen und seiner Beschaffenheit verhält. Seinem Inhalte nach wird ὅθεν durch das gleich folgende τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν entfaltet, indem durch diese Bezeichnungen die vorangegangene Gesammtcharakteristik Christi ihren zwei Hauptmomenten nach recapitulirt wird (s. u.). Wenn nämlich der Verfasser sagt: „darum beachtet Jesum, den ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, wohl!“, so ist das nur eine griechische Ausdrucksform für den Gedanken: „darum, weil Jesus ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν ist, so beachtet ihn wohl!“ — ἀδελφοὶ ἄγιοι) gehört zusammen. Mit *Michaelis* beide Worte durch ein Komma von einander zu scheiden, wäre nur dann statthaft, wenn durch die Vereinzelung derselben eine Steigerung gewonnen würde. Das aber ist nicht der Fall, da dann nur zwei einander parallele Beziehungen, nämlich einerseits das Verhältniss der Leser zum Verfasser (ἀδελφοί) und andererseits ihr Verhältniss zur nichtchristlichen Welt (ἄγιοι), gesondert hervorgehoben würden. — ἀδελφοί bezeichnet die Leser nicht als Brüder Christi (so unter unberechtigter Berufung auf 2, 11. 12. 17.: *Peirce, Michaelis, Carpzov, Pyle*; vergl. auch *Delitzsch*, nach welchem hieran wenigstens mit gedacht sein soll), drückt auch nicht das Bruderverhältniss im nationellen Sinne, d. h. die dem Verfasser mit den Lesern gemeinsame Abstammung vom jüdischen Volke aus (*Chr. Fr. Schmid*), sondern bezieht sich auf das geistige, ideelle Bruderverhältniss, in welches Verfasser und Empfänger des Briefs durch das gemeinsame Band des Christenthums zu einander gebracht worden sind. — κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι) die ihr himmlischer Berufung theilhaftig seid. Diese zweite Anrede, — zu welcher *Grotius* unnöthig „nobiscum“ ergänzt — verstärkt die erste, und beide Anreden motiviren die Verpflichtung zum κατανοεῖν durch Hinwei-



sung auf den Gnadenstand der Leser. κλη̃σις steht activisch. Es bezeichnet den Ruf oder die Einladung, welche Gott \*) durch Christus zur Theilnahme an dem messianischen Reich an die Leser hat ergehen lassen. ἐπουράνιος aber wird diese Berufung genannt entweder, weil die Güter, deren Besitz sie verheisst, im Himmel befindlich und himmlischer Beschaffenheit sind (*Grotius*, A.), oder, was wahrscheinlicher, weil sie vom Himmel aus, wo Gott, ihr oberster Urheber, thront, und von wo aus Christus, ihr Verkünder und Vermittler entsandt ist, an den Menschen gelangt. Möglich indess auch, dass beide Beziehungen mit einander zu vereinigen sind: „einer Berufung, die vom Himmel ausgeht und zum Himmel führt.“ So *Bengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 693., *Alford* u. A. — κατανοήσατε) richtet euer Augenmerk auf Jesus, sc. um an ihm festzuhalten; beachtet wohl, was er ist und was ihr an ihm habt! — τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν) den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses. Wird durch den nur einmal gesetzten Artikel τὸν zur Einheit eines Begriffs zusammengefasst („ihn, welcher ἀπόστολος und ἀρχιερεὺς in einer Person ist“), wobei dann auch τῆς ὁμολογίας ἡμῶν am natürlichsten auf beide Substantiva gleichmässig bezogen wird. τῆς ὁμολογίας ἡμῶν aber ist nicht aufzulösen in ὃν ὁμολογοῦμεν (*Luther*, *Camero*, *Calov*, *Wolf*, *de Wette* u. A.; ähnlich *Delitzsch*: „der unseres Bekenntnisses Inhalt ist“ und *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 427 f.: „der unserem Bekenntniss angehört“), sondern steht, wie πίστις Gal. 1, 23. und ἐλπίς Kol. 1, 5., objectiv: unseres christlichen Bekenntnisses (unseres evangelischen Glaubens). Vergl. 4, 14. 10, 23. 2. Kor. 9, 13. 1. Tim. 6, 12. 13. Gegensatz das vorchristliche oder mosaische Bekenntniss. Abgesandter (sc. Gottes) für unser Bekenntniss, d. h. von Gott gesendet (vergl. Gal. 4, 4. Matth. 10, 40. al.), um unser Bekenntniss oder unsern christlichen Glauben in's Werk zu setzen. Die Bedeutung „Mittler“, welche *Tholuck*, indem er nach *Braun's* und Anderer Vorgänge auf den rabbinisch - talmudischen Sprachgebrauch sich beruft, dem Worte ἀπόστολος beilegt, hat dieses nie. Der Begriff des Mittlers ergibt sich wie für τὸν ἀπόστολον so auch für ἀρχιερέα erst aus dem Zusammenhang. Durch ἀπόστολον nämlich wird auf den

\*) Denn dieser, wie überall auch bei Paulus, nicht Christus, wie *Delitzsch* annimmt, ist als der κλῶν gedacht.

1, 1--2, 4. erörterten Hauptbegriff der in Christo enthaltenen letzten und höchsten göttlichen *Offenbarung* (das λαλεῖν), durch ἀρχιερέα auf den dann weiter im zweiten Kap. erörterten Hauptbegriff der durch Christus vollbrachten *Versöhnung* der sündigen Menschheit mit Gott zurückgewiesen. Treffend unterscheidet daher *Bengel* ἀπόστολον und ἀρχιερέα als „eum, qui dei causam apud nos agit“ und „qui causam nostram apud deum agit.“

V. 2. wendet sich vermöge einer weiteren Begründung des κατανοήσατε die Rede zur Vergleichung Jesu mit Moses, indem zuvörderst das *Paritätsverhältniss* zwischen beiden hervorgehoben wird. Die alttestamentliche Stelle, auf welche der Verfasser hier Rücksicht nimmt, ist Numer. 12, 7., wo Moses von Gott als treu in seinem ganzen Hause bezeichnet wird. — ὄντα) charakterisirt das Treusein als inhärirende Eigenschaft; nicht als strenges Präsens ist das Participium (mit *Seb. Schmidt* und *Bleek*) geltend zu machen, wornach bloss an den *erhöhten* Christus zu denken wäre; vielmehr schliesst sich πιστὸν ὄντα ebensowohl an den Begriff Ἰησοῦν τὸν ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν als an den Begriff Ἰησοῦν τὸν ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν an; ὄντα umfasst daher gleichmässig die Zeit, seit welcher Christus als der Mensch gewordene Gottessohn auf Erden erschienen war, und die Zeit, seit welcher er, mit der Hohenpriesterwürde bekleidet, zum Vater zurückgekehrt ist und nun fortdauernd sein hohespriesterliches Amt im Himmel verwaltet. — τοῦ ποιήσαντι αὐτόν) Umschreibung Gottes: *dem, der ihn erschaffen hat*. Nur diesen Sinn des Hervorrufens in die Existenz kann das absolut gesetzte ποιῆν haben, vergl. LXX. Jes. 17, 7. 43, 1. 51, 13. Hos. 8, 14. Hiob 35, 10. Ps. 95, 6. 149, 2. Sir. 7, 30. al. Mit Recht nehmen denselben an die alte lateinische Uebersetzung der Codd. D. E. (fidelem esse creatori suo), *Ambrosius* de fide 3, 11., *Vigilius Tapsensis* contra Varimadum p. 729., *Primasius*, *Schulz*, *Bleek* und *Alford*. Sprachwidrig — denn auch auf 1. Sam. 12, 6. (wo ποιεῖν [ποίη] seine gewöhnliche Bedeutung hat), noch weniger auf Mark. 3, 14. (wo eine Näherbestimmung zum Verbum durch ἵνα κτλ. hinzutritt), oder auf Act. 2, 36. (wo ein doppelter Accusativ sich findet) darf man sich berufen — deuten *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Vatablus*, *Clarius*, *Camero*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Böhme*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286 f.), *Reuss* und die Meisten τοῦ ποιήσαντι entweder durch: der

ihn *dazu* (sc. zum Apostel und Hohenpriester) *eingesetzt*, oder *verordnet* hat, oder, was auf das Nämliche hinauskommt, indem sie die Ergänzung eines zweiten Accusativs zu ποιήσαντι für unnöthig erklären, durch: der ihn hingestellt hat auf den Schauplatz der Geschichte. Ob übrigens der Verfasser den Begriff des Erschaffenhabens auf die Menschwerdung Christi, wie die oben genannten alten Kirchenschriftsteller annehmen, oder auf die vorweltliche Zeugung desselben als des Erstgeborenen (vergl. 1, 5. 6.), was *Bleek* mit Recht wenigstens für möglich hält, bezogen habe\*), ist unbestimmbar. — ὡς καὶ Μωϋσῆς) sc. πιστὸς ἦν τῷ ποιήσαντι αὐτόν. — ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) gehört nicht zu πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν, so dass ὡς καὶ Μωϋσῆς mit *Calvin*, *Paulus*, *Bleek* und *Ebrard* in Kommata zu schliessen wäre, sondern ist mit ὡς καὶ Μωϋσῆς zusammenzufassen (*de Wette* und die Meisten). Denn nicht bloss steht Numer. 12, 7. der Zusatz ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ in specieller Beziehung zu *Moses*, so dass der Verfasser sehr wohl denselben Zusatz mit der nämlichen speciellen Beziehung auf *Moses* von dort entlehnen konnte; — es würde auch die gleichmüssige Beziehung von ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ auf *Christus* wie auf *Moses* in den Zusammenhang mit dem Folgenden gar nicht passen, da der Verfasser V. 5. und V. 6. die Rangstellung Mose's als eine *Dienerstellung* ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ von der Rangstellung Christi als einer *Herrscherstellung* ἐπὶ τὸν οἶκον bestimmt unterscheidet, und dem entsprechend schon V. 3. *Moses* als ein blosses Glied des οἴκος selber, *Christus* dagegen als den Stifter des οἴκος charakterisirt. — αὐτοῦ) geht weder auf *Christus* (*Bleek*), noch auf *Moses* (*Oecumenius* u. M.), sondern, wofür schon der Wortlaut bei den LXX. (ἐν ὅλῳ

---

\*) Was *Delitzsch* gegen beide Möglichkeiten geltend macht, dass, „obgleich der Mensch Jesus als solcher, sofern das Wesentliche im Schöpfungsbegriff die Zeitanfänglichkeit sei, als Creatur angesehen werden müsse, es doch für den unvergleichlichen einzigartigen Act der Hineinwirkung der Menschheit des Sohnes in den Schooss Mariens gar keinen unpassenderen, weil entweder fast nichtssagend blassen oder gar indecoren, Ausdruck geben könne, als das ebendesshalb in diesem Sinne unbelegbare ποιεῖν“ und dass, „nachdem der Verfasser 1, 2. ποιεῖν als Ausdruck des reinen Schöpfungsbegriffs gebraucht, er es doch nun nicht von der darüber erhabenen Genesis des Welterschöpfungsmittlers habe gebrauchen können“, zerfällt in sich, weil es auf blosser Subjectivität beruht. Denn es ist eben nichts anderes als eine Beurtheilung des Schriftstellers vom Standpunkt der fertigen eigenen Dogmatik aus.

τῷ οἴκῳ μου) maassgebend ist, auf *Gott*. — Das *Haus Gottes* aber ist das Volk Gottes oder das Reich Gottes, und ἐν bezeichnet den Bereich, in dessen Verwaltung das πιστὸν εἶναι hervortrat.

V. 3. \*) Fortgesetzte Begründung des *κατανοήσατε* V. 1. durch Hervorhebung der *Erhabenheit* Christi über Moses. Nicht Explication oder Analyse von V. 2., wie *de Wette* meint, ist V. 3. Denn eine Gleichstellung kann nicht durch eine Höherstellung explicirt oder analysirt werden. — οὗτος) sc. Ἰησοῦς. — Ueber παρὰ nach einem Comparativ s. z. 1, 4. — ἡξίωται) *ist gewürdigt worden*, sc. von Gott. Das Verbum steht, wie gewöhnlich (vergl. 2. Thess. 1, 5. 11. 1. Tim. 5, 17. Hebr. 10, 29.) im realen Sinn, so dass es den Begriff des erlangten Besitzes mit in sich schliesst. — Das Bild des Vergleichungssatzes καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου κτλ. ist veranlasst durch das vorhin V. 2. hinzugefügte ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Die Worte enthalten eine allgemeingültige Wahrheit, deren Anwendung übrigens auf Christus und Moses sich von selbst ergibt. Grössere Ehre als das Haus (in dem weiteren Sinn, dass die Familie und die Dienerschaft darunter mitbegriffen ist) hat der, welcher dasselbe zugerüstet hat. So steht auch Christus an Ehre und Herrlichkeit höher als Moses. Denn *Begründer und Stifter* des Hauses Gottes oder des göttlichen Reichs, welches in seinen Anfangsbildungen bis in die Zeit des Alten Bundes zurückreicht, durch den Neuen Bund aber zur vollen Verwirklichung kommt, ist Christus, während Moses nur *ein Theil vom οἶκος selbst*, nur ein (dienendes [vergl. V. 5.]) *Mitglied* dieses Hauses, oder ein οἰκέτης in demselben ist. Verwirrend und voller Willkür ist die Angabe des Gedanken-zusammenhangs von V. 3—6. bei *Delitzsch*. S. gegen ihn: *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 309. — τοῦ οἴκου) wird vom Comparativ πλείονα regiert: mehr (grössere) Ehre *als* das Haus. Falsch lassen es *Homburg*, *Wolf*, *Peirce*, *Michaelis*, *Heumann*, *Semler*, *Morus*, *Ernesti*, *Heinrichs*, *Paulus*, *Stengel* u. A. von τιμὴν abhängen: grössere Ehre *vom* Hause oder *im* Hause. — κατασκευάζειν) besagt mehr als οἰκοδομεῖν. Nicht bloss das Errichten des Hauses, sondern zugleich die Einrichtung desselben, die Ausstattung desselben mit den nöthigen Geräthschaften und Dienern wird dadurch ausgedrückt.

\*) Vergl. *Gabler*, dissert. exeg. in illustrem locum Hebr. III, 3—6. Jen. 1778. (abgedr. in den Opuscul. acad. Vol. II. Ulm 1831. 8.)



V. 4. Der Verfasser hat V. 2. vom Hause *Gottes* gesprochen, und gleichwohl V. 3. die Stiftung und Zubereitung desselben *Christo* zugeschrieben. Zur Rechtfertigung dieses scheinbaren Widerspruches dient die Bemerkung V. 4. Obgleich jedes Haus seinen besonderen Zubereiter hat, so ist doch trotzdem Gott es, der Alles zubereitet hat. Jene specielle Urheberschaft Christi schliesst die allgemeine über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht aus. Der Satz V. 4. ist ein beiläufiger. In Parenthese aber ist er nicht zu schliessen, weil αὐτοῦ V. 5. auf θεὸς V. 4. sich zurückbezieht. — Im zweiten Satzgliede ist θεὸς Subject und ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας Prädicat. Falsch nahm man sonst gewöhnlich θεὸς als Prädicat, und als Subject entweder ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας, oder bloss ὁ δέ, indem man πάντα κατασκευάσας als Bestimmungssatz dazu fasste. Man bezog dann das zweite Satzglied auf Christus, und fand die Aussage darin, dass Christus Gott sei. So *Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Clarius, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Corn. a Lapide, Camero, Seb. Schmidt, Witlich, Braun, Akersloot, Calmet, Bengel, Cramer, Baumgarten* u. v. A. Aber zu diesem Gedanken passt das Folgende nicht. Denn nicht von dem Gottsein Christi, sondern von seinem erhabeneren Verhältniss zum Hause Gottes als des *νῆος*, während Moses nur θεράπων gewesen, spricht der Verfasser V. 5. 6. — πάντα) bezeichnet nicht das Universum alles Erschaffenen, als Einheit gedacht, sondern überhaupt: Alles und Jedes, was existirt.

V. 5. bis αὐτοῦ V. 6. Rückkehr zu dem Vergleichungspunkt zwischen Christus und Moses V. 2. (πιστός), und der Erhabenheit des ersteren über den letzteren V. 3. (νῆος, ἐπὶ — θεράπων, ξν.) — καὶ) ist das schärfer bestimmende „und zwar“, während μὲν zur Hervorhebung des Personennamens Μωϋσῆς dient, und in Χριστὸς δὲ V. 6. seinen nachdrücklichen Gegensatz findet. Hiernach enthält V. 5. 6. init. nicht einen zweiten Beweis für die Erhabenheit Christi über Moses (*Calvin, Bengel, Tholuck, Ebrard*), sondern ist nur nähere Entfaltung der Gedanken V. 2. und V. 3. — πιστός) sc. ἦν, oder auch ἐστίν, bei welcher letzterer Suppletion, anstatt an die historische That-sache als solche, an die Thatsache, wie sie noch immer im Bericht des A. T. vor Augen liegt, gedacht sein würde.

αὐτοῦ) bezieht sich nicht auf Μωϋσῆς (wie *Ebrard* annimmt, indem er von der irrigen Voraussetzung ausgeht, dass der Verfasser von einem *zweifachen οἶκος* rede, und der Zweck von V. 5. 6. eben darin bestehe, die *Verschie-*

denheit des dem Moses einerseits und des Christo andererseits anvertrauten Hauses in's Licht zu setzen), sondern auf θεός V. 4. — ὡς θεράπων) in seiner Eigenschaft als Diener, vergl. Num. 12, 7. Hierauf sowie auf dem vorhergehenden ἐν ruht der Nachdruck von V. 5. — εἰς μαρτύριον) gehört zu θεράπων. Unnatürlich beziehen es Estius, Seb. Schmidt, Stengel u. M. auf πιστός zurück. — εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων) um Zeugniß abzulegen von dem, was da sollte geredet oder dem Volke verkündet werden. Τὰ λαληθησόμενα sind nicht die später in Christo zu gebenden Offenbarungen (Erasmus, Calvin, Camero, Calov, Seb. Schmidt, Limborch, Wolf, Wetstein, Ebrard, Delitzsch, Alford u. A.), was präziser hätte ausgedrückt werden müssen; noch weniger bezeichnet es: „dicenda a nobis in hac epistola de cerimoniis earumque significatione et usu“ (Pareus); sondern gemeint ist das im Auftrage Gottes durch Moses dem jüdischen Volke zu verkündende Gesetz.

V. 6. Χριστός δὲ ὡς υἱός) Christus dagegen in seiner Eigenschaft als Sohn sc. πιστός ἐστιν. Von diesem Supplement hängt ab ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ (vergl. Matth. 25, 21. 23.), und wie υἱός eine Steigerung des vorhergehenden θεράπων, so ist ἐπὶ eine Steigerung des vorhergehenden ἐν. Erasmus Paraphr., Vatablus, Grotius, Delitzsch u. M. ergänzen zu Χριστός δὲ — αὐτοῦ bloss ἐστίν, wodurch aber das Verhältniss der Ebenmässigkeit zwischen V. 5. und V. 6. vernichtet wird. Auch weisen die Anfangsworte von V. 5., da sie nicht bloss an V. 3., sondern zugleich an V. 2. wieder anknüpfen, offenbar darauf hin, dass der Verfasser nicht die blosse Differenz zwischen Christus und Moses, sondern ihre Differenz innerhalb der beiden gemeinsamen Eigenschaft angeben will. Noch Andere, wie Bleek, de Wette und Bisping, ergänzen ein doppeltes πιστός ἐστιν, das erste nach Χριστός δέ, das zweite nach αὐτοῦ, indem sie, wie die Vulgata, Beza, Estius, Grotius, Er. Schmid, Calov, Wolf, Carpzov, Cramer, Baumgarten, Gabler, Valckenaer, Böhme, Kuinoel, Klee, Tholuck u. A., αὐτοῦ auf υἱός zurückbeziehen: Christus aber ist treu, wie ein Sohn über sein Haus treu ist. Allein eine Berechtigung, οἶκος αὐτοῦ V. 6. anders zu fassen als denselben Ausdruck V. 5., ist gar nicht vorhanden. Das Haus Gottes oder das göttliche Reich ist für Moses und Christus die gemeinsame Wirkungssphäre; nur durch die Stellung, die beide zu diesem Hause einnehmen, unterscheiden sie sich von einander. — Wie αὐτοῦ V. 6., so ist auch das Re-

lativum οὗ, mit welchem der Verfasser einen Uebergang zur Paränese sich bahnt, nicht auf Christus (*Oecumen., Jac. Cappellus, Bleek, de Wette, Bisping u. A.*), sondern auf Gott (*Chrysostomus, Theodoret, Calvin, Stengel, Delitzsch, Alford u. A.*) zu beziehen, obwohl der Sache nach auch jene Beziehung nicht unrichtig wäre, da das Haus Gottes V. 2. zugleich V. 3. als Haus Christi bezeichnet ward. — Der Artikel vor οἶκος war, obwohl die ganze Christenheit nur ein einziges, untheilbares Haus Gottes bildet, nicht erforderlich, da der Begriff des Wortes ein hinlänglich bekannter und ohnehin durch das Vorige genügend bestimmter war. — Die absolute Aussage οὗ οἶκος ἐσμεν ἡμεῖς, zu deren Inhalt 1. Kor. 3, 9. 16. 2. Kor. 6, 16. Eph. 2, 20 ff. 1. Tim. 3, 15. 1. Petr. 2, 5. 4, 17. zu vergleichen ist \*), und welche *Ebrard* (p. 137.) und *Delitzsch* sonderbar verkehrt als logischen Gegensatz zu εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων V. 5. fassen, beschränkt der Verfasser durch eine Bedingung. — Das vollere εἰς ἑαυτοὺς ist den Briefen des Paulus fremd. — τὴν παρόρησίαν nicht das freimüthige Bekenntniß (*Corn. a Lapide, Grotius, Hammond, Limborch, Heinrichs u. A.*), wozu βεβαίαν κατὰσχωμεν sich nicht schicken würde, sondern die freudige Zuversicht als Gesinnung. Vergl. 4, 16. 10, 19. 35. τὴν παρόρησίαν, wozu τῆς ἐλπίδος \*\*) gleicherweise wie zu τὸ καύχημα gehört (gegen *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 739.), ist der Hauptbegriff, während καὶ τὸ καύχημα nur ein explicatives Nebmoment hinzubringt. Das ergibt sich aus dem Femininum βεβαίαν (welches *Stengel* wunderlicherweise in einer constructio ad sensum auf ἐλπίδος zurückbezieht.). Beispiele, dass ein Adjectiv in seinem Genus auch nach dem entfernteren Substantiv, sobald die-

\*) Auch *Philo* gebraucht öfter dasselbe Bild, indem er es auf die menschliche Seele anwendet. Vergl. de somn. p. 587. E. (ed. Mangey I. p. 643.): σπούδαςιν οὖν, ὃ ψυχῇ, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον κτλ. — De resip. Noë p. 282. E. (ed. Mangey I. p. 402.): τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναται ἂν αξιοπρεπέστερος εὐρεθῆναι θεῷ πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθόν; . . . κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ (περιέχει γὰρ τὰ πάντα πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος), ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος· παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας ἢ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς.

\*\*) Beide Worte mit einander vereinigt finden sich auch bei *Josephus*, Antiqq. 16, 3, 3.: καὶ δεινὸς ὢν τὸν τρόπον Ἀντίπατρος, ἐπειδὴ παρόρησίας τινὸς τῆς οὐ πρότερον οὔσης ἐλπίδος ἀντεποιήσατο, μίαν ἔσχεν ὑπόθεσιν κακοῦν τοὺς ἀδελφοὺς κτλ.

ses den Hauptbegriff bildet, sich richtet, kommen auch bei den Classikern vor. Vergl. Hom. Il. 15, 344.: *τάφρω καὶ σκολόπεσσιν ἐνπλήξαντες ὀρυκτῇ*. — Hesiod. Theogon. 972 f.: *ὅς εἰς' ἐπὶ γῆν τε, καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης, πᾶσαν*. — Xenoph. Anab. 1, 5, 6.: *ὁ δὲ σίγλος δύναται ἐπὶ ὀβολοὺς καὶ ἡμιόβολιον Ἀττικοῦς*. — Thucyd. 8, 63.: *πυθόμενος τὰ περὶ τὴν ναυμαχίαν καὶ τὸν Στρομβιχίδην καὶ τὰς ναῦς ἀπεληλυθότα*. S. Bernhardt, Syntax p. 431. — Die *ἐλπίς* ist die Christen Hoffnung von der Vollendung des Gottesreichs und der damit verbundenen Verherrlichung der Christen. Vergl. Röm. 5, 2., auch Hebr. 6, 11. 18. 7, 19. 10, 23. — *καύχημα* aber ist auch hier nicht gleichbedeutend mit *καύχησις* (Bleek, de Wette, Tholuck, Stengel, Bisping u. A.), ebenso wenig wie 2. Kor. 5, 12. 9, 3., worauf man fälschlich sich beruft (s. Meyer zu den Stellen), sondern bezeichnet *den Gegenstand* des Rühmens. Der Sinn: wenn anders wir die Christen Hoffnung als freudige Zuversicht und als Gegenstand unseres Rühmens bis zum Ende fest bewahrt haben werden. — *μέχοι τέλους*) nicht: bis zum Tode jedes Einzelnen (*Schlichting, Grotius, Kuinoel*); nicht: „bis zur schliesslichen Entscheidung der Leser zum Uebertritt zum Christenthum“ (! *Ebrard*), sondern, wie V. 14. 6, 11. 1. Kor. 1, 8. al., bis zu dem mit der Wiederkehr Christi eintretenden und als nahe bevorstehend gedachten (vergl. 10, 37.) Ende der gegenwärtigen Weltordnung, bei welchem der Glaube in das Schauen, die Hoffnung in den Besitz übergehen wird.

V. 7—4, 13. warnt der Verfasser in ausführlicher Entwicklung der schon in V. 1. und V. 6. enthaltenen Paränese vor Unglauben und Abfall, indem er dieser Warnung den mahnenden Schriftausspruch Ps. 95, 7—11. zu Grunde legt, und vermöge einer durch dieses Schriftwort eben so sehr wie durch die vorhergehende Vergleichung Christi mit Moses nahe gelegten Parallelisirung des Gottesvolks der Gegenwart, d. h. der Christen, mit dem Gottesvolk zu Mo-se's Zeit, d. h. den israelitischen Vätern in der Wüste, das Schicksal der letzteren, die wegen ihres Unglaubens dem Verderben anheimgegeben wurden, den Lesern zur Beherzigung vor Augen hält.

V. 7. *Διό* *Darum*, d. h. entweder: weil Christus höher steht als Moses (so *Carpov, Zachariae* und *Böhme*; vergl. schon *Schlichting*), oder, was besser: weil wir nur dann Gottes *οἶκος* sind, wenn wir an der *παρόρση* und dem *καίχημα* der christlichen Hoffnung bis zum Ende festhalten (V. 6.). Das zu *Διό* gehörende Tempus finitum ist *βλέπει*



V. 12. (*Erasmus Annott., Calvin, Estius, Piscator, Pareus, Grotius, Seb. Schmidt, Limborch, Bengel, Peirce, Carpzov, Wetstein, Abresch, Zachariae, Böhme, Bleek, Bisping, Alford u. A.*), so dass καθὼς — κατὰπανσίν μου einen Zwischensatz bildet. Die Länge des Zwischensatzes, an welcher *de Wette* Anstoss nimmt, entscheidet gegen diese Structurannahme, die jedenfalls den Vorzug der grösseren Regelmässigkeit und Natürlichkeit hat, nicht, da der Verfasser bei der Sorgfalt, die er überall auf seine Diction verwendet, auch sonst trotz umfangreicher Zwischensätze genau wieder an die Anfangsworte des Satzes anknüpft, vergl. 7, 20—22. 12, 18—24. Auch was *de Wette* weiter einwendet, dass im Zwischensatze die Rede mit διὸ V. 10. einen neuen Anfang nehme, ist kein entscheidender Gegengrund, da die Zusammengehörigkeit der vorhergehenden und nachfolgenden Worte als eines biblischen Citats von selbst sich ergibt. Ohnehin verbindet sich V. 10., ohne einen neuen Anfang zu bilden, einfach relativisch mit dem Vorigen, wenn man, wozu man vollkommen berechtigt ist, δι' ὃ statt διὸ schreibt. Wenn *de Wette* endlich darauf sich stützt, dass die Warnung V. 12. 13. nicht als die einfache Anwendung der Schriftstelle erscheine, vielmehr mit ihr eine Analyse derselben beginne, so ist auch das ohne Gewicht, da die Richtigkeit dieser vorausgesetzten Thatsache selbst bestritten werden muss. Dazu kommt, dass der Verfasser, wenn er die Structur anders, als angegeben, gedacht hätte, V. 12. gewiss βλέπετε οὖν statt des unverbundenen βλέπετε gesetzt haben würde. Denn auch auf das unverbundene βλέπετε 12, 25. darf man nicht zum Erweis des Gegentheils (mit *Tholuck*) sich berufen, da diese Stelle wegen des rhetorischen Charakters der dort unmittelbar vorhergehenden Schilderung von der unsrigen durchaus verschieden ist. — *Andere*, wie *Schlichting, Jac. Cappellus, Wittich, Heinrichs, Kuinoel, Klee, Stein, Stengel, Ebrard, Bloomfield, Delitzsch* und *Reuss*, verknüpfen διὸ unmittelbar mit μὴ σκληρύνητε, wobei aber die V. 9 ff. eintretende directe Rede Gottes eine grosse Härte verursacht, oder lassen, wie *Tholuck* und *de Wette*, die auf Röm. 15, 3. 21. 1. Kor. 1, 31. 2, 9. sich berufen, aus diesen Worten die Anwendung μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν hinzudenken, oder ergänzen endlich διὸ in freierer Weise: darum verhaltet euch dem entsprechend, was der heilige Geist redet. — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) der prophetische Gottesgeist, vergl. 9, 8. 10, 15. — σήμερον ἐάν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε) ist im Hebräischen

(היום אם-בִּקְלוֹ תִשְׁמְעוּ) ein für sich bestehendes Satzglied und Ausdruck eines Wunsches: „möchtet ihr doch heute auf seine (Gottes) Stimme hören!“ Möglich, dass auch die LXX. die Worte als Wunsch genommen haben, da sie auch sonst (z. B. Ps. 139, 19.) die Wunschartikel אם durch ἐάν wiedergeben. Der Verfasser des Hebräerbriefs aber betrachtet ἐάν als Vordersatz, und μὴ σκληρύνετε als Nachsatz, vergl. V. 15. 4, 7. — In der Anwendung übrigens ist σήμερον Bezeichnung der Zeit des Heils, die mit der Erscheinung Christi auf Erden eingetreten ist, und ἡ φωνὴ αὐτοῦ die Stimme Gottes, die durch Christus vermittelt der Gnadenbotschaft des Evangeliums an die Leser ergeht.

V. 8. *So verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung (Widerspenstigkeit) am Tage der Versuchung in der Wüste.* Im Original sind παραπικρασμὸς und πειρασμὸς Nomina propria („wie zu Meriba, wie am Tag von Massa in der Wüste“ [בְּמֵרִיבָה בְּיוֹם מַסָּה בַּמִּדְבָּר]), die aber der Verfasser in ihrem appellativen Sinne nimmt (vergl. V. 16.), indem er κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ als exegetische Zeitbestimmung zu ἐν τῷ παραπικρασμῷ fasst. Zur Sache vergl. Exod. 17, 1—7. Numeror. 20, 1—13. — τοῦ πειρασμοῦ) im activischen Sinn: des Versuchens Gottes durch Widerspenstigkeit, vergl. V. 9.

V. 9. Οὐ) fassen *Er. Schmid, Bengel* und *Peirce* als Attraction zu πειρασμοῦ statt ᾧ, „womit“. Allein in diesem Falle würde οὐ unmittelbar mit πειρασμοῦ verbunden sein. Es ist das lokale „wo“, steht also, wie häufig, im Sinne von ὅπου, und bezieht sich auf ἐρήμῳ zurück. — οὐ ἐπειράσαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ) *wo eure Väter Versuchung anstellten auf dem Grunde von Prüfung oder Erprobung*, d. h. wo eure Väter mich versuchten und auf die Probe stellten. δοκιμασία wie πειράζειν hier im verwerflichen Sinn. Jenes enthält eine Steigerung von diesem. Dieses involvirt den Zweifel an der *Geneigntheit* Gottes zur Hilfsleistung, jenes den Zweifel an Gottes *Fähigkeit* zu derselben. — καὶ εἶδον κτλ.) *und sahen doch meine Werke vierzig Jahre lang.* Diess eine Thatsache, die ihre Verschuldung erschwerte. Im Original gehört τεσσαράκοντα ἔτη zum folgenden προσώχθισα. Auch dem Verfasser des Hebräerbriefs war diese ursprüngliche Verknüpfung bekannt, wie sich aus V. 17. ergibt. Wenn derselbe trotzdem τεσσαράκοντα ἔτη zum Vorigen zieht, und diese Verknüpfung obendrein durch das erst von ihm eingeschaltete

διὸ (δι' ὃ) consolidirt, so muss eine bestimmte Absicht ihn dabei geleitet haben. Mit Recht nimmt man daher an (*Calov, Wittich, Akersloot, Surenhus, Schöttgen, Chr. Fr. Schmid, Abresch, Böhme, Bleek, de Wette, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 618., *Alford, Reiche*, comm. crit. p. 22. u. A.), dass der Verfasser in den vierzig Jahren, während welcher die Israeliten in der Wüste die Werke Gottes sahen, eine typische Beziehung auf die ungefähr gleiche Zeitdauer gefunden habe, während welcher nun auch die Hebräer das in Christo hervorgetretene Walten Gottes geschaut, und diese Beziehung den Lesern habe nahe legen wollen, um seine Mahnung zur Empfänglichkeit, so lange es noch Zeit sei, desto eindringlicher zu machen. Beachtenswerth ist übrigens, woran *Akersloot, Chr. Fr. Schmid, Abresch, Bleek* u. A. erinnern, dass auch im Talmud und von Rabbinen unter Bezugnahme auf Ps. 95. und die vierzig Jahre der Wüste dem messianischen Reiche eine Dauer von vierzig Jahren beigelegt wird. Vergl. Sanhedr. fol. 99, 1.: R. Eliezer dixit: dies Messiae sunt quadraginta anni, sicut dicitur: quadraginta annos sqq. (Ps. 95, 10.) — Tanchuma fol. 79, 4.: Quamdiu durant anni Messiae? R. Akiba dixit: quadraginta annos, quemadmodum Israëlitaie per tot annos in deserto fuerunt.

V. 10. Διὸ προσόχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ) *Darum empfand ich Widerwillen oder entrüstete mich über diess Geschlecht.* — Ueber διὸ s. z. V. 9. — Das Verbum προσόχθίζειν findet sich bei den Classikern nicht, im N. T. nur hier und V. 17., bei den LXX. dagegen sehr häufig. — In γενεᾷ liegt weder der Nebengriff der Verächtlichkeit (*Heinrichs, Stengel*), noch auch die Andeutung, dass die Menschen eines gewissen Zeitalters auch ihrem Charakter und Sinne nach einer bestimmten Classe angehören (*Bleek*). Beide Nebenbeziehungen erhält τῇ γενεᾷ erst durch das hinzugesetzte ταύτῃ. — αἰί) Zeitangabe zu πλανῶνται, nicht zu εἶπον (*Erasmus*). — αὐτοὶ δέ) So die LXX. im Cod. Alex., dessen Textgestalt der Verfasser am meisten wiedergiebt; der Cod. Vatican. hat dem Hebräischen entsprechender: καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν.

V. 11. Ὡς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου) *wie ich denn (dem Sinne nach so viel wie: so dass ich; im Hebräischen נשנתי) geschworen habe* (vergl. Numeror. 14, 21 ff. 32, 10 ff. Deuteron. 1, 34 ff.) *in* (nicht: *bei*) *meinem Zorne.* — εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου) *nicht eingehen sollen sie in meine Ruhe.* εἰ ist ganz dem verneinenden

hebräischen כח in Schwurformeln nachgebildet, und aus einer Aposiopesis des Nachsatzes zu erklären. Vergl. Mark. 8, 12. *Ewald*, krit. Gramm. p. 661. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 444. Aufl. 5. p. 586. — κατάπαυσις) im Sinne des Psalmisten der von Gott verheissene ruhige Besitz des Landes Kanaan, vergl. Deuteron. 12, 9. 10.: Οὐ γὰρ ἤκατε ἕως τοῦ νῦν εἰς τὴν κατάπαυσιν καὶ εἰς τὴν κληρονομίαν, ἣν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν δίδωσιν ὑμῖν· καὶ διαβήσεσθε τὸν Ἰορδάνην καὶ κατοικήσετε ἐπὶ τῆς γῆς, ἧς κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κατακληρονομεῖ ὑμῖν καὶ καταπαύσει ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν τῶν κύκλῳ καὶ κατοικήσετε μετὰ ἀσφαλείας. Später, weil mit dem Besitz des gelobten Landes die erwartete volle Ruhe und Glückseligkeit noch keineswegs eingetreten war, ebenso wie das verwandte κληρονομεῖν τὴν γῆν Ps. 37, 9. sublimirt zum Inbegriff der messianischen ewigen Seligkeit. Diese Beziehung waltet, wie aus der nachfolgenden Erörterung sich ergibt, auch bei unserm Verfasser ob.

V. 12. 13. Abschluss der mit διὸ V. 7. begonnenen Periode. — βλέπετε) *seh*et euch vor, *hütet* euch. — μήποτε ἔσται) *m*ῆ nach βλέπε, ὅρα und ähnlichen Worten mit dem Indicativ des Futurums (vergl. Kol. 2, 8.) spricht zugleich mit der Warnung die Besorgniss aus, dass man dieselbe übertreten werde. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 446. Aufl. 5. p. 589. *Hartung*, Partikellehre II. p. 140. Das dem μὲ angehängte enklitische ποτε nicht: jemals (*Beza* u. M.), sondern: *etwa*. — ἐν τινὶ ὑμῶν) verschiedenen von ἐν ὑμῖν. *Calvin*: Nec tantum in universum praecepit apostolus, ut sibi omnes caveant, sed vult ita de salute cujusque membri esse sollicitos, ne quem omnino ex iis, qui semel vocati fuerint, sua negligentia perire sinant. Vergl. V. 13. 10, 24. 12, 15. — καρδιά πονηρὰ ἀπιστίας) *ein* arges Herz des Unglaubens, vergl. 4, 2. 3. Falsch *Schulz* u. A.: der Treulosigkeit oder der ἀπίθεια 4, 6. 11. 3, 18.; denn die letztere ist erst die Folge der ἀπιστία. ἀπιστίας entweder Genitiv des Ursprungs: welches aus Unglauben hervorgeht (*Bleek*, *Stengel* und A.), oder Genitiv der Folge: welches zum Unglauben führt, zu demselben geneigt macht (*de Wette*, *Bisping* u. M.), oder Genitiv der Rücksicht zur näheren Charakteristik von πονηρὰ: ein Herz bös (in Ansehung) des Unglaubens, was dann gleichbedeutend ist mit καρδιά πονηρίαν ἀπιστίας ἔχουσα (so *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 175. Aufl. 5. p. 222., *Ebrard* und *Alford*). Die letzte Fassung ist vorzuziehen, da durch sie ἀπιστίας als der Hauptbegriff (denn καρδιά



πονηρὰ ist nur eine an αἰὲ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ V. 10. sich anlehrende Einkleidung desselben) schärfer hervortritt. — ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος) nähere Bestimmung\*) zu ἀπιστίας zur Angabe der äusseren Erscheinungsform, in welcher der innere Unglaube hervortritt: *im Abfall vom lebendigen Gott*, oder: *so dass ein Abfall eintritt vom lebendigen Gott*. Gott (nicht Christus: Gerhard, Dorscheus, Calov, S. Schmidt, Schöttgen, Carpzov u. A.) wird *lebendig* genannt, nicht im Gegensatz zu den toten Gesetzeswerken (9, 14. 6, 1. Bleek), auch nicht im Gegensatz zu den heidnischen Götzen ähnlich wie 2. Kön. 19, 16. 1. Thess. 1, 9. 2. Kor. 6, 16. Act. 14, 15. (Böhme u. A.) — was beides durch den Context nahe gelegt sein müsste —, sondern weil er nicht ungestraft seinen kundgegebenen Willen missachten lässt. Vergl. 10, 31. Gemeint aber ist der Rückfall vom Christenthum in's Judenthum. *Limborch*: Defectio hic intelligitur a religione Christiana; quia enim illa continetur ultima ac perfecta dei voluntas, hinc sequitur, quod is, qui a religione Christiana deficit, ab ipso deo deficiat. Ergo quicumque deserta fide Christiana ad Judaismum redeunt, a deo deficiunt; licet enim deum non abnegent, qui legis Mosaicae auctor est, tamen, quia deus nunc non secundum legis praecepta se coli velle testatur, sed juxta evangelium illique credentibus fidem in justitiam imputaturum, etiam, qui illud deserunt, a deo deficere dicendi sunt. Deus enim multis ac evidentissimis signis ac miraculis se Christum misisse ostendit, et voce e caelo demissa testatus est eum esse suum filium, in quo sibi complacuit jussitque ut eum audiant. Ergo praecepta ejus sunt praecepta dei etc.

V. 13. *Ἐαυτοῦς*) so viel wie ἀλλήλους, vergl. 1. Kor. 6, 7. Eph. 4, 32. Kol. 3, 13. 1. Thess. 5, 13. 1. Petr. 4, 8. al. Kühner II. p. 325. — ἄχρις οὗ) in inclusivem Sinne: *bis dahin dass, d. h. so lange als*. Vergl. 2. Macc. 14, 10.: ἄχρι γὰρ Ἰουδας περίεστιν, ἀδύνατον εἰρήνης τυχεῖν τὰ πράγματα. Joseph. Antiqq. 10, 2, 2.: ἤρχετο μέχρῃς τῆς αὐτοῦ ζωῆς εἰρήνην ὑπάρχειν. Xenoph. Cyrop. 5, 4, 16.: Καὶ ὁ μὲν Ἀσσύριος διώξας ἄχρῃς οὗ ἀσφαλὲς ᾔετο εἶναι, ἀπετρέπετο. — ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται) *so lange noch das Heute*, von welchem in der Psalmstelle die Rede ist, *genannt wird*, oder: *so lange es noch „Heute“ heisst*, und es also noch nicht zu spät ist, der Mahnung des Psalm-

\*) *Schlichting*: Duplex est enim incredulitas; una eorum, qui nunquam deo credunt; altera eorum, qui credere desinunt, h. e. a deo desciscunt seu apostatae fiunt.

worts folgsam zu sein. So *Luther, Estius, Schlichting, Carpozov, Bleek, Alford* u. M. Andere, wie *Heinrichs, Dindorf, Böhme, Kuinoel, Klee, Tholuck*: so lange jenes Heute des Psalms gerufen, d. h. euch zugerufen oder verkündigt wird. — Das „Heute“ ist nicht die Dauer der Lebenszeit der Einzelnen (*Basilus* Ep. 42. Opp. III. p. 130.: τὸ σήμερον σημαίνει ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν., *Theodoret, Theophylact, Primasius, Erasmus, Estius, Corn. a Lapide, J. Cappellus, Dorcheus, Valckenaer*), sondern (vergl. μέχρι τέλους V. 6. 14.) der Fortbestand der irdischen Welt, die mit der nahe bevorstehend gedachten (10, 25. 37.) Parusie Christi ihr Ende erreicht. — ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας) durch den Trug (die trügerische Lockung oder Reizung) der Sünde. Die ἁμαρτία hier personificirt, vergl. Röm. 7, 11. Gemeint ist die durch den verführerischen Glanz des alten Cultus provocerite Sünde des Rückfalls zu demselben und damit des Abfalls vom Christenthum.

V. 14. Warnende Begründung von ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἑξ ὑμῶν τις κτλ. V. 13., da es zum Heilsgewinn der Erfüllung einer Bedingung bedarf. — μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ) Theilhaber an (3, 1. 6, 4. 12, 8.) Christus, d. h. an seinen Segensgütern und seiner Herrlichkeit. *Schulz, Delitzsch* u. A. erklären: Christi Genossen (1, 9.), d. h. seine Brüder (2, 11 ff.) oder seine συγκληρονόμοι (Röm. 8, 17.), insofern „die δόξα, in welche Christus, der in königlicher Herrlichkeit befindliche Gesalbte als unser ἀρχηγός eingegangen, kraft der κλησις ἐπουράνιος nicht bloss sein, sondern auch unser ist, obschon ihrer Offenbarung und Vollendung nach auf Hoffnung“ (*Delitzsch*), wogegen indess entscheidet, dass ἐάνπερ κτλ. auf ein Verhältniss nicht der Gleichheit sondern der Abhängigkeit hinweis't, und μετόχους τοῦ Χριστοῦ εἶναι dem Begriff des εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν V. 11. 18. entspricht. Vergl. gegen *Delitzsch* ausserdem *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 719. Anm. — γεγόναμεν) sind wir geworden. Nicht ἐσμέν, wie V. 6., setzt der Verfasser, um schon hier den Gedanken eines ursprünglichen, von je her stattfindenden Anrechts abzuweisen, vielmehr den genannten Vorzug als einen erst (durch den Glauben, vergl. ἐάνπερ κτλ.) gewonnenen darzustellen. — ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως κτλ.) wenn anders wir den Anfang der Zuversicht bis zum Ende fest bewahren, vergl. V. 6. fin. ὑπόστασις bezeichnet hier nicht fundamentum (*Erasmus* Paraphr., *Seyffarth* p. 67.: prima religionis fundamenta, *Schulz*: den anfänglichen festen Grund, *Stein* u. A.), auch nicht

substantia, sei es, dass diess dann als „Wesen“ (*Luther*: das angefangene Wesen), oder als „Bestand“ (*Vatablus*: illud, per quod primum subsistimus, i. e. fidem firmam; *Estius*: fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus; *Bisping*: den Anfang des Bestandes [Christi in uns], d. h. den Glauben, u. A.) gefasst wird. Der Ausdruck steht vielmehr in der völlig gesicherten Bedeutung: *Zuversicht*, welcher Begriff dann hier von selbst als *Glaubenszuversicht* (nicht als Hoffnung, wie *Delitzsch* meint) durch den Zusammenhang sich bestimmt. Vergl. Hebr. 11, 1. 2. Kor. 9, 4. 11, 17. LXX. Ps. 39, 8. Ezech. 19, 5. Ruth 1, 12. Vergl. auch Polybius 4, 50, 10: Οἱ δὲ Ρόδιοι, θεωροῦντες τὴν τῶν Βυζαντίων ὑπόστασιν, πραγματικῶς διενόηθησαν πρὸς τὸ καθικεῖσθαι τῆς προθέσεως. — 6, 55, 2.: οὐχ οὕτω τὴν δύναμιν, ὥς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ καὶ τόλμαν καταπεπληγμένων τῶν ἐναντίων. — Diodor. Sic. excerpta de virt. et vit. (Opp. ed. Wesselingius. Tom. II. Amstelod. 1745. fol.) p. 557.: ἡ ἐν ταῖς βασάνοις ὑπόστασις τῆς ψυχῆς καὶ τὸ καρτερικὸν τῆς τῶν δεινῶν ὑπομονῆς περὶ μόνον ἐγενήθη τὸν Ἀριστογείτονα. — Joseph. Antiqq. 18, 1, 6.: τὸ ἀμετάλλακτον αὐτῶν τῆς ὑπὸ τοιοῦτοις ὑποστάσεως. — τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως) den Anfang der Zuversicht, d. h. nicht: die anfängliche Zuversicht, die jetzt nachzulassen beginnt (τὴν ὑπόστασιν, ἣν ἤρξασθε ἔχειν vel ἣν εἴχετε ἐν ἀρχῇ: *Camero*; τὴν ὑπόστασιν τὴν ἐξ ἀρχῆς: *Grotius*, *Wolf*, *Bloomfield*; τὴν πρώτην ὑπόστασιν wie τὴν πρώτην πίστιν 1. Tim. 5, 12. und wie τὴν ἀγάπην τὴν πρώτην Apok. 2, 4.: *Abresch*, *Tholuck*, *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 754.), sondern die Zuversicht, mit der wir einen Anfang gemacht haben, so dass τὴν ἀρχὴν dem folgenden μέχοι τέλους βεβαίαν correspondirt. So mit Recht auch *Alford*.

V. 15—19. Begründung der warnenden Aussage V. 14. Dass die V. 14. ausgesprochene segensreiche Thatsache (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγονάμεν) einzig und allein in dem Falle stattfindet, wenn die angegebene *Bedingung* der Glaubensfestigkeit bis zum Ende erfüllt wird, zeigt das Beispiel der Väter. Ihr Unglaube, ihre ἀπιστία (vergl. V. 19.) war die Ursache, dass sie nicht zum Ziele gelangten.

V. 15. 16. Ueber die Structur von V. 15. weichen die Ansichten der Ausleger mannigfach von einander ab. Man nimmt 1) an, dass V. 15. einen selbstständigen, in sich abgeschlossenen Satz bilde. Man meint dann, dass das durch ἐν τῷ λέγεσθαι angekündigte Citat nur über die Worte σήμερον — ἀκούσητε sich erstrecke, und darauf der Verfasser mit μὴ σκληρύνετε κτλ. zwar in den weiteren Wor-

ten jenes biblischen Citats fortfahre, dieselben aber nur sich aneigne und zur Einkleidung einer seinerseits auszusprechenden Ermahnung benutze. So *Flacius Illyricus*, *Jac. Cappellus*, *Carpzov*, *Kuinoel*, *Winer*, Gramm. Aufl. 5. p. 620. und *Bloomfield*. Da indess schon V. 8. dieselben Worte *μη σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ* inmitten des biblischen Citats und als ein Bestandtheil desselben angeführt worden waren, so konnte unmöglich dem Leser zugemuthet werden, sie hier ohne Weiteres von *σήμερον* — *ἀκούσητε* loszureissen, und als Worte des Verfassers für sich zu nehmen, um so weniger, da V. 16 ff. eine *Commentation* des Ausspruchs nachfolgt, bei welcher V. 16. auf *σήμερον* — *παραπικρασμῷ* V. 15. (V. 7 f.), V. 17. auf das *προσώχθισα* κτλ. V. 10., V. 18. endlich auf das *ὅμοσα* κτλ. V. 11. Rücksicht genommen wird, so dass die natürliche Auffassung nur die sein kann, dass der Verfasser auf das *gesammte* schon zuvor V. 7—11. beigebrachte Schriftcitat habe zurückweisen wollen, dasselbe aber, da er es aus dem Vorigen als bekannt voraussetzen konnte, nur bis dahin ausdrücklich wiederhole, wo das erste Glied seiner *Commentation* sich an dasselbe habe anschliessen können. — 2) Man verknüpft V. 15. mit dem *Vorhergehenden*, indem man *ἐν τῷ λέγεσθαι* κτλ. entweder als *Epexege* zu *μέχοι τέλους* V. 14. betrachtet (*Primasius*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Bisping*, *Reuss*), oder an den dortigen Bedingungssatz *ἐάνπερ* — *κατάσχωμεν* (*Erasm. Schmid*, *Wolf*), oder an sämtliche Worte von V. 14.: *μέτοχοι* — *κατάσχωμεν* (*Ebrard*, *Alford*) anschliesst, oder endlich dasselbe mit *παρακαλεῖτε* V. 13. struirt (*Camero*, *Peirce*, *Bengel*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Abresch*). Allein im ersten Fall müsste man *ἄχρις οὗ λέγεται* oder dem Aehnliches statt *ἐν τῷ λέγεσθαι* erwarten. In den übrigen Fällen würde V. 15. als matter Zusatz nachschleppen, im letzten obendrein V. 14. gegen alle Wahrscheinlichkeit zur Parenthese werden. — 3) Man verbindet V. 15. mit dem *Folgenden*. Mit *φοβηθῶμεν οὖν* 4, 1. verknüpfen es *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Olearius*, *Wittich*, *Valckenaer*. Es muss dann V. 16—19. für eine Parenthese und *οὖν* 4, 1. für eine Reassumtionspartikel gehalten werden. Aber von einer Wiederaufnahme des noch unvollständigen Gedankens V. 15. in 4, 1. zeigt sich trotz der sonstigen stilistischen Genauigkeit des Briefverfassers in der Redeform der letzteren Stelle nichts. Vielmehr ist es aus dem Inhalte von 4, 1. unzweifelhaft, dass dieser Vers durch *οὖν* als eine Folgerung aus 3, 16—19. dargestellt wird. Diese Verse können daher keine



Parenthese bilden. Damit aber fällt jede Möglichkeit, V. 15. mit 4, 1. zu verknüpfen. — Es bleibt somit nichts übrig, als V. 15. mit der ersten Frage V. 16.: *τινες γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν*; zusammenzufassen. Diess geschieht von Semler, Morus, Storr, Heinrichs, Dindorf, Böhme, Klee, Bleek, de Wette, Tholuck, Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 504. und Delitzsch. Der Sinn ist: „Wenn es heisst: heute u. s. w., — (nun, so frage ich:) wer waren denn die, welche, obwohl sie (die Stimme) gehört, sich widersetzen? waren es nicht Alle u. s. w.?“ — Zu *ἐν τῷ λέγειν* vergl. *ἐν τῷ λέγειν* 8, 13. — *γὰρ* dient zur Verstärkung der Fragpartikel, rechtfertigt aber zugleich den V. 14. ausgesprochenen Thatbestand. S. Klotz ad Devar. p. 245 f. Vergl. auch Matth. 27, 23. Joh. 7, 41. Act. 19, 25. 1. Kor. 11, 22. — Aus dem zuvor Bemerkten ergibt sich, dass V. 16. zwei Fragen enthält, deren zweite die Antwort auf die erste bildet. Diese im Alterthum nur spärlich (in der *Peschito*, bei *Chrysostomus* und *Theodoret*) hervortretende, und erst seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts neu geltend gemachte Auffassung von V. 16. ist jetzt fast allgemein als die richtige anerkannt. Nach der früher gangbaren Auffassung sah man zwei affirmative Aussagen in V. 16., deren erste durch die zweite eingeschränkt werde. Man schrieb demnach *τινές* statt *τινες* \*), und fand den Gedanken ausgesprochen, dass zwar Etliche, aber keineswegs die Gesamtzahl der Israeliten sich widerspenstig bewiesen. Als diejenigen, welche von der Widerspenstigkeit oder dem Unglauben der *τινές* eine Ausnahme gemacht, dachte man dann entweder nur Josua und Caleb (so *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Seb. Schmidt* u. A.), oder unter Hinweisung auf Numer. 14, 29 ff. 1, 45. 47. zugleich sämmtliche Israeliten, die bei der Musterung ein Alter von 20 Jahren noch nicht erreicht gehabt, nebst den Leviten und Weibern (so *Corn. a Lapide*, *Braun*, *Carpzov* u. A.). Allein bei der geringen Anzahl von zurechnungsfähigen Gläubigen, die vor der enormen Gesamt-

\*) Irrig meint *Bisping*, der dieser früher üblichen Deutung auf's Neue sich anschliesst, es sei gleichgültig, ob bei derselben die beiden Sätze als Fragen oder als absolute Aussagen genommen würden. Denn *οὐ* in der Frage hat, wie das lateinische *nonne*, stets bejahenden Sinn. S. *Kühner* II. p. 579. *Hartung*, Partikellehre II. p. 88. *ἀλλ' οὐ πάντες* kann demnach nicht, wie *Bisping* behauptet: „doch wohl nicht Alle“, sondern nur: „doch wohl Alle“ bedeuten.

masse von zurechnungsfähigen Ungläubigen (über Sechshunderttausend) völlig in den Hintergrund trat, konnten die letzteren unmöglich mit dem blossen *τινές* bezeichnet werden; wogegen man auch nicht auf 1. Kor. 10, 7–10. sich berufen darf, da das dortige mehrmalige *τινές* nur das *ἐν τοῖς πλείοσιν* V. 5. seinen verschiedenen Unterabtheilungen nach specialisirt. Dazu kommt, dass die Fragform in den parallelen Sätzen V. 17. 18. die Fragform auch schon für V. 16. voraussetzt, und dass, wie aus der ganzen nachfolgenden Erörterung (vergl. 4, 1. 2. 6. 8.) mit Nothwendigkeit sich ergibt, V. 16. der Gedanke ausgesprochen sein muss, dass die *Gesammtheit* der Israeliten in der Wüste widerspenstig gewesen und darum des verheissenen Ziels verlustig gegangen sei, wobei dann die ganz vereinzelt Ausnahmen als nicht in Betracht kommend unberücksichtigt geblieben sind. — *ἀλλά*) erledigt die vorhergehende Frage mit dem Ausdruck des Befremdens durch eine Gegenfrage: *aber* (kann über die Antwort ein Zweifel sein?) *war es nicht die Gesammtheit, die ausgezogen war aus Aegypten?* — *πάντες οἱ*) Falsch Bengel, Schulz, Kuinoel und M.: *lauter* solche, die u. s. w. — *διὰ Μωϋσέως*) durch Moses, d. h. auf seine Veranstaltung und unter seiner Leitung. *Μιὰ* steht in freierer Weise, da man neben demselben statt *ἐξεληθόντες* eigentlich einen Passivbegriff wie *ἐξαχθέντες* erwarten sollte. Vergl. *δι' ὧν ἐπιστεύσατε* 1. Kor. 3, 5.

V. 17. 18. Weitere Entwicklung der Wahrheit V. 16. durch Rekapitulation der übrigen Hauptmomente des Schriftcitats. Eben diese widerspenstige Gesammtheit der Israeliten war es, welcher Gott wegen ihrer Sünde vierzig Jahre lang zürnte, und welcher er wegen ihres Ungehorsams durch einen Eidschwur den Eintritt in seine *κατάπαυσις* verschloss. — Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Delitzsch u. A. setzen V. 17. das zweite Fragezeichen schon nach *ἀμαρτήσασιν*, und nehmen dann *ὧν* — *ἐρήμῳ* als assertorische Aussage. Aber wegen der Umgebung von lauter Fragesätzen, und weil der Verfasser das Resultat, worauf es ihm ankommt, erst V. 19. angiebt, scheint es richtiger, mit Luther, Calvin, Beza, Mill, Wetstein, Bleek, de Wette, Tholuck, Alford u. A. den ganzen Satz *οὐχὶ* — *ἐρήμῳ* als eine einzige Frage zusammenzufassen, so dass *ὧν* *κτλ.* eine fortgesetzte Charakteristik von *τοῖς ἀμαρτήσασιν* bildet. — *τοῖς ἀμαρτήσασιν*) denen, die gesündigt hatten, nämlich durch Unglauben und Abfall von Gott. — *ὧν τὰ πᾶσα κτλ.*) malerische Schilderung des Ergriffenwerdens von

einem gewaltsamen Tode, entlehnt aus Num. 14, 29. 32. — *κῶλα*) *Glieder* (besonders Hände und Füße), bei den LXX. Uebersetzung des hebräischen כַּוְכַבִּים, also überhaupt *Leiber* oder *Leichname*. — *ἔπεσεν*) *niederfielen*, todt hingestreckt wurden, vergl. 1. Kor. 10, 8.

V. 18. *Τίσιν*) Dativus incommodi. — *μὴ εἰσελεύσασθαι*) Wegen des im Tempus finitum und im Infinitiv wechselnden Subjects eine Ungenauigkeit statt *μὴ εἰσελεύσασθαι αὐτούς*, aber entschuldbar, weil das Subject des Infinitivs von selbst aus dem Zusammenhange sich ergab. — *εἰ μὴ*) Man beachte die auch in dem Wechsel der Negationen *ἀλλ' οὐ* — *οὐχί* — *εἰ μὴ* V. 16—18. hervortretende stilistische Gewandtheit des Verfassers.

V. 19. Abschliessendes Resultat aus V. 15—18. — *καὶ βλέπομεν*) *so sehen wir denn*. Grotius (dem Carpzov u. M. beistimmen): „Ex historia cognoscimus.“ Richtiger aber Seb. Schmidt (dem Bleek, Alford u. A. sich anschliessen): „βλέπομεν non de lectione aut cognitione historiae, sed de convictione animi e disputatione seu doctrina praemissa.“ — *δι' ἀπιστίαν*) *um (ihres) Unglaubens willen*. Mit Nachdruck an's Ende gestellt.

#### Καπ. IV.

V. 2. Beglaubigter, als der *Nominativ Singularis συγκεκραμένος* (*συγκεκραμμένος*), welchen die *Recepta* darbietet, ist allerdings der *Accusativ Pluralis* dieses Participiums, indem A. B. C. D\*. M. 23. al. Theodor. Mops. *συγκεκρασμένους* (*συνκεκρασμένους*), und D\*\*\*. E. K. L. 4. 6. 10. al. plur. Cyr. Alex. (sem.) Macar. Chrys. Theodoret. Phot. al. *συγκεκραμένους* (*συγκεκραμμένους*) lesen, und auch die meisten Uebersetzungen (Syr. poster. Copt. Aethiop. Armen. Slav. al.) den Accusativ wiedergeben. Griesbach hat daher den Accusativ der Beachtung empfohlen. In den Text aufgenommen ist *συγκεκραμ(μ)ένους* von den *Edd. Complut., Antio., Plantin., Genev.*, von *Matthaei* u. A., *συγκεκρασμένους* von *Lachmann, Tischendorf I. und Alford*. Gleichwohl ist der Accusativ als contextwidrig und sinnlos zu verwerfen. Man erklärt nämlich bei Annahme desselben *entweder*: „allein das vernommene Wort nützte jenen nichts, da sie sich nicht im Glauben vermischten oder einheitlich zusammenschlossen mit Josua und Caleb, welche hörten, d. h. dem vernommenen Worte *gehorsam* waren“ (so Chrysostomus, Oecumenius, Hammond, Cramer, Matthaei u. A.). Aber diese Fassung verstösst gegen Kap. III., V. 15 ff., wornach

das *gesammte* durch Moses aus Aegypten geführte israelitische Volk als widerspenstig und ungläubig geschildert, zwischen zwei Classen desselben dagegen, zwischen einer Classe von Gläubigen und einer andern von Ungläubigen, gar nicht unterschieden ward. Dazu kommt, dass bei dieser Fassung τοῖς ἀκούσασιν eine Umdeutung in einen Begriff erleidet, den es nicht einmal an und für sich, geschweige denn hier bei seiner augenscheinlichen Correspondenz mit dem vorausgehenden ἀκοῆς haben kann. Nicht minder unstatthaft ist die Modification dieser Fassung bei *Alford*, welcher, unter Verwerfung einer Bezugnahme auf Josua und Caleb, τοῖς ἀκούσασιν überhaupt nicht im historischen Sinn, sondern wie Joh. 5, 25. als Angabe der Kategorie genommen wissen will: „ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς having been mentioned in the general sense of the word heard, οἱ ἀκούσαντες is also in the general sense of its hearers, and the assumption is made, that the word heard has naturally recipients, of whom the normal characteristic is faith. And so these men received no benefit from the word of hearing, because they were not one in faith with its hearers; did not correspond, in their method of receiving it, with faithful hearers, whom it does profit“, wie denn auch *Alford* selbst offen eingesteht, dass er durch diese Deutung sich nicht befriedigt fühle, und nur durch kritische und grammatische Bedenken — indess Bedenken der letzteren Art sind in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, und die von *Alford* geltend gemachten erledigen sich leicht — zu derselben sich genöthigt sehe. Oder man setzt an die Stelle des *activischen* τοῖς ἀκούσασιν einen *Passivbegriff*. So schon *Theodorus Mopsuestenus*, welcher τοῖς ἀκουσθεῖσιν \*) lesen zu müssen glaubt (In Nov. Test. commentariorum quae reperiri potuerunt. Coll. O. Fr. Fritzsche. Turici 1847. p. 166.: μηδὲ γὰρ τις οἰέσθω ἀρκεῖν αὐτῷ τὴν ἐπαγγελίαν τῶν μελλόντων, ὥσπερ οὐδὲ ἐκείνοι· οὐ γὰρ ἦσαν κατὰ τὴν πίστιν τοῖς ἐπαγγελθεῖσι συνημμένοι· ἔθεν οὕτως ἀναγνωστέον· μὴ συγκεκρασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκουσθεῖσιν, ἵνα εἴπῃ ταῖς πρὸς αὐτοὺς γεγενημέναις ἐπαγγελίαις τοῦ θεοῦ διὰ Μωσέως.), ferner, wie es scheint, *Theodoret*, da derselbe, obwohl in unseren Ausgaben τοῖς ἀκούσασιν vorhergeht, der Worte sich bedient: τί γὰρ ὤνησεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοὺς ταύτην δεξαμένους, μὴ πιστῶς δεξαμένους καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει τεθαρσύνοντας καὶ οἷον τοῖς θεοῦ λόγοις ἀνακραθίντας; und neuerdings *Bleek*, welcher, angeregt durch *Noesselt's* Bemerkung zu *Theodoret's* Auslegung von Hebr. 4, 2. (Theod. Opp. T. III. Hal. 1771. p. 566. not. 1.) τοῖς ἀκούσμασιν conjicirt. Zu solcher Textesänderung indess ist diplomatisch

\*) Auch in einer Minuskelhandschrift (Cod. 71.) findet sich τοῖς ἀκουσθεῖσιν.



nicht die geringste Berechtigung vorhanden. Man muss daher den Accusativ Pluralis als aus einem Schreibversehen entstanden betrachten, zu welchem das vorhergehende ἐκείνους veranlasste, und den Nominativ Singularis der *Recepta συγνεγραμένος*, der einen vortrefflichen Sinn giebt (s. die Auslegung), als das vom Verfasser ursprünglich Geschriebene ansehen. Mit Recht ist daher die *Recepta* von *Mill*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Reiche* p. 24 sqq. u. A. vertheidigt und auch von *Tischendorf II.* (συγνεγραμένος) und *VII.* (συγνεγραμένος) wieder in den Text aufgenommen. Auch ist sie keineswegs so schlecht bezeugt, dass man mit *Bleek* behaupten dürfte, sie könne „nicht viel mehr Autorität in Anspruch nehmen, als wie eine nicht unwahrscheinliche Conjectur.“ Denn sie wird gestützt durch das Zeugniß der *Peschito*, die an Alter alle unsere Handschriften übertrifft, sowie durch den von *Tischendorf* neu aufgefundenen *Codex Sinaiticus*, welcher μὴ συγνεγραμένος hat. S. *Tischendorf*, Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae. Lips. 1860. 4. p. 20. Ausserdem findet sie sich noch in der *Vulg. It. Erp.*, sowie bei *Cyrrill. Alex. (sem.) [Theodoret. (Hervet.)]*. *Lucif.* und in 5 *Minuskeln* (17. 31. 37. 41. 114.). — V. 3. εἰσερχόμεθα γάρ) A. C.: εἰσερχόμεθα οὖν. Allein mit einer Ermahnung ist das nachfolgende οἱ πιστεύοντες unvereinbar, statt dessen πιστεύοντες oder διὰ πίστεως gesetzt sein müsste. — V. 7. *Elz.*, *Wetstein*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: εἴρηται. Aber für προεἴρηται, welches indirect auch durch προεἴρηκεν in B. 73. 80. bestätigt wird, entscheidet die überwiegende Auctorität von A. C. D\*. E\*. 17. 23. 31. al. *Syr. utr. Copt. Arm. Vulg. Cyr. Al. Chrys. Theodoret. Lucif. Bed.* Empfohlen schon von *Grotius*, *Bengel*, *Griesbach*. Mit Recht in den Text aufgenommen von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Gebilligt auch von *Reiche*. — V. 10. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ) D\*. E. *Syr. poster. Cyr. Chrys. ms.*: ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. Erweiterung aus V. 4. — V. 12. *Elz.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: ψυχῆς τε καὶ πνεύματος. Aber τε fehlt in A. B. C. H. L. 3. 73. al., bei *Origen.* (3 Mal), *Athan.*, *Euseb.*, *Chrysost.*, *Theodoret*, *Cyrrill. Al.* (11 Mal), *Joh. Damasc.*, *Theophyl.* und vielen Andern. Verurtheilt schon von *Bengel* und *Griesbach*. Mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Zusatz zur Gleichmässigkeit mit dem nachfolgenden Satzgliede ἀρετῶν τε καὶ μελῶν, in welchem τε bei keinem Zeugen fehlt. — V. 15. Statt des von *Griesbach* empfohlenen und von *Matthaei*, *Tischendorf* und *Bloomfield* wie früher von *Mill* und *Bengel* aufgenommenen (auch von *Reiche* vorgezogenen) πεπερασμένον ist die durch A. B. D. E. *Origen.* (4 Mal), *Chrysost. al.* gestützte *Recepta* πεπερασμένον mit *Wetstein*, *Scholz*, *Lachmann* und *Al-*

ford beizubehalten. Denn der Context verlangt den Begriff des *Versuchtwordenseins*, wofür im Hebräerbrief (vergl. 2, 18. 11, 17. 37.) nur das Verbum *πειράζεσθαι* gebräuchlich ist, während *πεπειραμένον* den völlig unpassenden Sinn geben würde: der Versuche gemacht hat. — V. 16. *Elz.*: ἔλεον. Indess die von *Lachmann, Tischendorf, Bloomfield* und *Alford* vorgezogene Wortform ἔλεος wird gefordert durch A. B. C\*. D\*. K. 17. 71. al. pl. Antioch.

V. 1—13. So ist denn die Verheissung, zur Ruhe Gottes einzugehen, noch unerfüllt. Sie hat noch Geltung für die Christen. Mögen daher die Leser darauf bedacht sein, dass nicht auch sie das ihnen dargebotene Heil durch Unfolgsamkeit und Unglauben verscherzen.

V. 1. Mahnung an die Leser, gefolgert aus dem historischen Thatbestande 3, 15—19., und gemildert durch die gewählte communicative Redeform, die aber unwillkürlich am Schluss des Verses vom Verfasser wieder verlassen wird. — *Φοβηθῶμεν οὖν*) *Lasset uns daher besorgt sein* — Bezeichnung nicht des blossen Furchthabens, sondern des sorgenvollen, auf die Furcht, des vorgesteckten Ziels zu verfehlen, gegründeten Trachtens. *Calvin*: Hic nobis commendatur timor, non qui fidei certitudinem excutiat, sed tantam incutiat sollicitudinem, ne securi torpeamus. Metuendum ergo, non quia trepidare aut diffidere nos oporteat quasi incertos de exitu, sed ne dei gratiae desimus. — *καταλειπομένης* — *αὐτοῦ*) lassen *Cramer* und *Ernesti* von *ὑστερηκῆναι* abhängen, wogegen indess schon das artikellose Participium entscheidet. Es ist Zwischensatz, und *καταλειπομένης* mit Nachdruck vorangestellt: *da noch übrig bleibt Verheissung, in seine Ruhe einzugehen*. Uebrig bleibt aber eine Verheissung, so lange sie ihre Erfüllung noch nicht gefunden hat. Denn mit ihrer Erfüllung hört sie auf eine Verheissung zu sein, verliert, da der ihr wesentliche Zukunftscharakter dann zur Gegenwart geworden ist, ihre Existenz. Falsch erklären *Erasmus, Luther, Calvin, Strigel, Hyperius, Estius, Schlichting, S. Schmidt, Limborch, Braun, Semler, Carpozov* u. A.: „unter Vernachlässigung oder Nichtbeachtung der Verheissung.“ Denn obwohl *καταλείπειν* das bedeuten kann (vergl. Act. 6, 2. Baruch 4, 1.), so hätte doch dann der Artikel *τῆς* vor *ἐπαγγελίας* nicht fehlen dürfen; auch würde sicher statt des *passiven* Particips ein *actives* (*καταλείπας τὴν ἐπαγγελίαν*) gewählt

worden sein. Endlich spricht gegen die letztere Fassung und für die obige das ἀπολείπεται V. 6. 9. — αὐτοῦ) nicht Christi (*Rambach, Chr. Fr. Schmid*), sondern Gottes. Das fordert der Zusammenhang sowohl mit dem Vorhergehenden (3, 11. 18.), als mit dem Folgenden (V. 3—5. 10.). — ἡ κατάπαυσις) die Ruhe und Seligkeit, die Gott eigen ist, und die den gläubigen Christen in der mit Christi Wiederkunft eintretenden Vollendungsepoche des göttlichen Reichs zu Theil werden soll. — δοκῇ ὑστερηκεῖναι) zurückgeblieben, d. h. der κατάπαυσις verlustig gegangen, erscheine. Der Infinitiv des *Perfects* charakterisirt das mit dem Eintreten der Parusie zur historisch vollendeten, abgeschlossenen Thatsache Gewordene. δοκῇ ὑστερηκεῖναι aber steht nicht pleonastisch statt des blossen ὑστερῇ oder ὑστερήσῃ (*Michaelis, Carpzov, Abresch, A.*); es dient vielmehr, wie im Lateinischen oft das hinzugesetzte videatur, dazu, der Rede einen feineren und mildernden Ausdruck zu geben. Vergl. 1. Kor. 11, 16. Irrig indess *Delitzsch*: in δοκῇ sei nicht bloss eine Milderung, sondern zugleich auch eine Schärfung des Ausdrucks enthalten. Der Sinn sei: „sie sollen ernstlich sorgen, dass es nicht etwa auch nur den Anschein gewinne, dass der oder jener dahinten zurückgeblieben sei.“ Denn das steigernde „auch nur“ ist willkürlich erst eingetragen. — *Grotius* erklärt δοκῇ durch: „ne cui vestrum libeat“, wozu aber die Structur mit dem Dativ (δοκῶ μοι) erforderlich gewesen wäre, und wozu auch der Infinitiv des *Perfects* sich nicht schickt. *Schöttgen* endlich, *Baumgarten, Schulz, Paulus, Stengel* und *Ebrard* nehmen δοκῇ im Sinne von opinetur. Der Verfasser soll dann die Leser vor dem Wahne warnen wollen, als seien sie zu spät gekommen, d. h. als lebten sie zu einer Zeit, wo alle Verheissungen längst erfüllt seien und kein weiteres Heil zu erwarten stehe. Allein schon der sprachliche Ausdruck ist entschieden gegen diese Deutung. Nicht φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε hätte dann der Verfasser setzen können, sondern μὴ οὖν φοβηθῶμεν ὑστερηκεῖναι oder ähnlich hätte er schreiben müssen. Dazu kommt, dass die ganze historische Situation der Leser des Hebräerbriefs zu dieser Auffassung nicht passt. Nicht um eine Aufrichtung und Beruhigung solcher, die überhaupt noch zum Heile zu gelangen verzweifelten, handelte es sich in demselben, sondern um eine warnende Zurechtweisung solcher, denen es an der Ueberzeugungsgewissheit fehlte, dass der Glaube an Christus der genügende und einzige Weg zum Heile sei. Nur eine Warnung an die Leser, nicht durch ihr ei-

genes Verhalten, gleichwie die Väter, den Verlust des Heiles sich zuzuziehen, kann daher in V. 1. enthalten sein.

V. 2. bekräftigt in seiner ersten Hälfte das καταλειπομένης V. 1., während die zweite Hälfte die Gefahr des ἰστερηγένοις an dem fremden Beispiel nachweis't. Der Nachdruck liegt in der ersten Hälfte auf ἔσμεν εἰρηγελισμένοι. Der Sinn ist nicht: denn auch *wir* wie *jene* haben Verheissung (dazu wäre die Hinzusetzung von ἡμεῖς nach καὶ γὰρ erforderlich gewesen), sondern: denn *Verheissung* (sc. in die κατάπαυσις einzugehen, vergl. V. 1. 3.) *haben* wir ja, gleichwie jene (die Väter) sc. sie hatten. — Höchst willkürlich wird die Bedeutung dieses und der folgenden Verse von Ebrard gefasst. Nach Ebrard soll V. 2 ff. als Grund, wesshalb den Juden die verheissene κατάπαυσις nicht zu Theil geworden, nicht ihr „subjectiver Unglaube“ sondern „die objective Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarung“ angegeben sein. Mit der zweiten Satzhälfte von V. 2. soll nämlich „eine Steigerung“ (!) beginnen, und der Gedankenfortschritt folgender sein: „Das Wort, das wir empfangen haben, ist sogar noch unendlich besser als das Wort, das die Israeliten durch Moses empfangen. *Erstlich* nämlich konnte das durch Moses geredete Wort die Hörer nicht zum *Glauben bringen*; es blieb ihnen äusserlich; es stellte zwar eine Verheissung hin, und fügte auch eine Bedingung bei, theilte aber keine Kraft mit, um diese Bedingung zu erfüllen (V. 2—5., vergl. V. 12—13.); *zweitens* aber war die dort gegebene Verheissung selbst ihrem Inhalte nach die rechte noch nicht; dort war irdische Ruhe, hier ist geistliche und ewige Ruhe verheissen (V. 6—10.).“ Dass der Context zu solcher Ausdeutung keine Berechtigung gewährt, liegt auf der Hand. Denn weder wird hier ein zwiefaches Verheissungswort, noch eine doppelte κατάπαυσις vom Verfasser unterschieden, noch auch kann λόγος . . . μὴ συγκεκραμένος ein Wort bedeuten, das sich „nicht zu verbinden vermochte.“ — Verfehlt ist die Auffassung des Zusammenhangs auch von Delitzsch, welchem Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 798 ff.) in allem Wesentlichen sich angeschlossen hat. Nach Riehm wird in dem Zwischensatze V. 1. erst *vorläufig in einfach assertorischer Weise* die (noch unbewiesene) Voraussetzung ausgesprochen, dass es überhaupt noch eine Verheissung des Eingangs in die Ruhe Gottes gebe, deren Erfüllung noch rückständig sei, und diese Voraussetzung dann V. 2. zwar in andern, allgemeiner gehaltenen Ausdrücken, aber im Wesentlichen in derselben ein-



fach assertorischen Weise wiederholt. Hierauf aber wolle nun der Verfasser auch den *Beweis* dafür liefern, dass es mit jener Voraussetzung seine volle Richtigkeit habe. So formulire er denn V. 3. jene Voraussetzung auf das Bestimmteste, indem er in den Anfangsworten V. 3. εἰσερχόμεθα — πιστεύσαντες das *Thema* aufstelle, welches im Folgenden bewiesen werden solle. Dieser Beweis aber vollziehe sich folgendermaassen: die Gottesruhe sei schon *seit langer Zeit vorhanden*; dennoch sei in dem in den Psalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer *noch zukünftigen* Gottesruhe die Rede, und zwar sei es ein und dieselbe Gottesruhe, welche nach Gen. 2, 2., sofern sie Gott für sich allein geniesse, eine schon von Anfang der Welt her vorhandene, und nach dem Psalmworte, sofern das Volk Gottes daran Theil nehmen solle, eine noch bevorstehende sei. Obschon also die schon längst vorhandene Gottesruhe das Ziel und Ende der *Schöpferthätigkeit* Gottes gewesen sei, so sei sie doch nicht das letzte Ziel, welches Gott sich vorgesetzt habe. Vielmehr gehe aus der Vergleichung des über die Israeliten zu Mose's Zeit ergangenen, eidlichen Gotteswortes mit dem Bericht über die Ruhe Gottes am siebenten Tage klar hervor, dass nach den Gnadenabsichten Gottes aus der Ruhe, welche er seit Grundlegung der Welt für sich allein geniesse, schliesslich eine Gottesruhe werden solle, welche er *in Gemeinschaft mit seinem Volke* geniesse. Es sei darum unzweifelhaft gewiss, dass es auch nach Vollendung der Weltschöpfung und nach dem Eintritt der Ruhe Gottes noch ein Rückständiges, ein ἀπολειπούμενον gebe, und dass diess darin bestehe, dass etwelche von Gott in seine Gemeinschaft aufgenommen, jener Gottesruhe mittheilhaftig werden. Verfehlt ist diese Auffassung, weil 1) was den angeblichen Beweis selbst betrifft, die Behauptung, dass in dem in den Psalmworten erwähnten Schwure Gottes von einer *noch zukünftigen Gottesruhe* die Rede sei, eine völlig unwahre ist. Nicht von einer besondern Form der *Gottesruhe*, die noch zukünftig sei, ist die Rede, sondern nur das wird als noch zukünftig dargestellt, dass *von Seiten der Menschen welche in sie eingehen*. Denn nicht wird eine *schon seit langer Zeit vorhandene* Gottesruhe einer *erst noch zukünftigen* Gottesruhe entgegengesetzt, auch nicht die Gen. 2. erwähnte Gottesruhe als eine anderartige von der im Psalm erwähnten unterschieden. Vielmehr ist die Gottesruhe, oder, was damit identisch, die Sabbathruhe Gottes factisch und unverändert vorhanden seit Vollendung der Schöpfungswerke, und diese

nämliche Gottesruhe ist es, deren Mitgenuss unter der Bedingung des Glaubens einst den Israeliten verheissen ward und jetzt unter derselben Bedingung den Christen verheissen ist; es kommt also nur darauf an, dass die Christen das Beispiel der Väter sich zur Warnung dienen lassen, und das verheissene Gut nicht wie jene durch Unglauben verscherzen. 2) dass der Verfasser das *καταλείπεσθαι ἐπαγγελίαν* erst noch besonders habe *beweisen* wollen, ist gar nicht anzunehmen. Denn es war diess eine Thatsache, die, da sie aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergab, eines Beweises gar nicht mehr bedurfte; sie wird daher nicht bloss V. 1., sondern auch V. 6. in einem blossen Nebengliede, mithin in der Form logischer Unterordnung ausgesprochen, und auch V. 9., wo sie scheinbar selbstständig auftritt, entscheidet dagegen nicht, weil V. 9. zwar einen gewissen Abschluss des Vorhergehenden, aber doch nur den logischen Unterbau für die V. 11. auf's Neue sich anknüpfende Ermahnung enthält. Worauf dem Verfasser bei V. 2 ff. allein es ankam, war daher die eindringliche Begründung der *Paränese* V. 1., und auch diese *paränetische Haupttendenz* unseres Abschnitts gelangt bei der Aufassung von *Delitzsch* und *Riehm* nicht zu ihrem Recht. Wenn aber *Delitzsch* die Ansicht, dass das *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* V. 1. im Folgenden erst *bewiesen* werde, dadurch erhärten zu können meint, dass der sonst anzunehmende „Gedanke, dass die Verheissung, zu Gottes Ruhe einzugehen, an dem Geschlecht der Wüste unerfüllt geblieben und also noch offen sei“, ein „ganz falscher“ sei, und ausruft: „Welche Logik wäre das! Das Geschlecht der Wüste kam freilich um, aber das jüngere Geschlecht zog ja in Kanaan ein, kam nach Silo (dem Orte im Herzen des Landes, der von der Ruhe den Namen hat, Jos. 18, 1.) und hatte nun ein eignes festes Wohnland, wohin Jehovah es gepflanzt hatte und wo er es einfriedigte (2. Sam. 7, 10.)“, so würde diese Schlussfolgerung nur dann richtig sein, wenn der Verfasser die den Vätern zu Mose's Zeit gegebene Verheissung, in Gottes *κατάπαυσις* einzugehen, nicht gleichfalls schon im höheren Sinn verstanden, sondern als durch die Besitznahme von Kanaan unter Josua erfüllt betrachtet hätte, was aber der deutlichen Aussage V. 8. zufolge nicht der Fall ist. — *καί*) nach *καθάπερ* das gewöhnliche *καί* nach Vergleichungspartikeln. S. *Wiener*, Gramm. Aufl. 6. p. 390. Aufl. 5. p. 519. — *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*) Umschreibung des Begriffs *ἐπαγγελία* V. 1.: *das Wort des Gehörten* (*ἀκοή*) passivisch wie Röm. 10, 16.

Gal. 3, 2. 1. Thess. 2, 13. Joh. 12, 38.), d. h. das Verheissungswort, welches von ihnen gehört oder ihnen verkündigt wurde. Gewählt ist diese Umschreibung, um schon hier darauf hinzudeuten, dass der Väter eigene Schuld es war, dass das Verheissungswort ein nutzloses, ein sich nicht erfüllendes für sie ward. Es blieb für sie ein bloss äusserlich vernommenes, während, wenn es ihnen hätte nützen sollen, sie Empfänglichkeit für dasselbe hätten zeigen, sie dasselbe gläubig und vertrauensvoll sich hätten aneignen müssen. Direct wird diese eigene Verschuldung der Väter hervorgehoben durch den die Causalangabe zu οὐκ ὠφέλησεν enthaltenden Participialsatz μὴ συγκεκραμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν, in welchem τῇ πίστει einen nachdrucksvollen Gegensatz zum vorhergehenden τῆς ἀκοῆς bildet. Der Sinn ist: *weil es nicht mit dem Glauben sich vermischte den Hörenden*, so dass der Dativ τοῖς ἀκούσασιν das Subject angiebt, an oder *bei* welchem das μὴ συγκ. τῇ πίστει Statt fand. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 196. Aufl. 5. p. 249. So erklären *Erasmus* Uebers., *Calvin*, *Castalio*, *Gerhard*, *Calov*, *Limborch*, *Bengel*, *Kypke*, *Storr*, *Reiche*, comm. crit. p. 30., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 696. Anm. u. A. \*). Dass aber die Schuld dieses Sichnichtvermischens nicht am Worte, sondern an den Menschen lag, verstand sich aus dem Zusammenhange von selbst. Nicht mit τοῖς ἀκούσασιν ist συγκεκραμένος zu verknüpfen, so dass τῇ πίστει Dativ. instrumentalis wäre: „weil es sich nicht *mit den Hörenden* vermöge des Glaubens mischte oder ihnen völlig zu eigen ward“ (*Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Dorscheus*, *S. Schmidt*, *Wolf*, *Rambach*, *Michaelis*, *Curpzon*, *Chr. Fr. Schmid*, *Valckenaer*, *Klee*, *Paulus*, *Stein*, *Dehltzsch*). Denn offenbar liegen in τῆς ἀκοῆς und τῇ πίστει für den Adversativsatz die Gedankenmittelpunkte, während τοῖς ἀκούσασιν nur die schon aus ἐκείνου bekannte Personbezeichnung, obwohl nun im Anschluss an τῆς ἀκοῆς in charakterisirender Weise, wieder aufnimmt. — τοῖς ἀκούσασιν aber, nicht das blosses Pronomen demonstrativum setzt der Verfasser, um solchergestalt nochmals das Hören dem Glauben contrastvoll gegenüberzustellen. Nicht μὴ συγκεκραμένους τῇ πίστει τῶν ἀκουσάντων ferner schrieb der Verfasser, weil er damit aus-

\*) *Heinsius*, *Semler*, *Kuinoel* u. M. fassen τοῖς ἀκούσασιν als gleichbedeutend mit ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων, was grammatisch nichts gegen sich hat (vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 196. Aufl. 5. p. 248.), und den Sinn nicht ändert.

gedrückt haben würde, dass die Israeliten in der Wüste πίστις zwar besessen, aber mit derselben das vernommene Verheissungswort sich nicht zur Einheit verschmolzen habe, während er durch μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς πιστεύσασιν überhaupt das Vorhandensein von πίστις bei ihnen in Abrede stellt.

V. 3. Begründung nicht von καταλειπομένης ἐπαγγελίας κτλ. V. 1. (*Bengel*), auch nicht von καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι V. 2. (*de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*), eben so wenig von beiden Satzgliedern V. 2. zusammengenommen (*Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 799.), sondern von τῇ πίστει V. 2. So auch *Bleek* und *Alford*. Was *Riehm* (p. 800. Anm.) gegen diese Auffassung geltend macht, dass der Verfasser schon in 3, 15 ff. (besonders 3, 19.) klar genug gezeigt habe, dass die Israeliten in der Wüste um ihres Unglaubens willen nicht in die verheissene Ruhe eingehen konnten, unmöglich also noch einmal ein besonderer Nachweis dafür erwartet werden dürfe, trifft nicht zu, weil eben das πιστεύειν die Hauptsache war, auf dessen ganz besondere Betonung es dem Zusammenhange nach ankam. Denn gerade darin hat ja die ganze Erörterung 3, 7 — 4, 13. ihren Alles vereinigenden Mittelpunkt, die Leser, welche in Gefahr schwebten, wie die Väter in ἀπιστία zu versinken, zur πίστις zu ermuntern. Der Nachdruck ruht daher auf οἱ πιστεύσαντες, und der Sinn ist: denn zur Ruhe gehen eben diejenigen von uns ein, welche Glauben bekundet haben. οἱ πιστεύσαντες nämlich kann nicht bedeuten: wenn wir Glauben bewiesen haben (*Böhme*, *de Wette*, *Bisping*); diess hätte durch das artikellose πιστεύσαντες ausgedrückt werden müssen. Vielmehr fügt οἱ πιστεύσαντες eine specielle Charakteristik des Subjects von εἰσερχόμεθα hinzu, und hat den Zweck, das im Tempus finitum ganz allgemein ausgedrückte „wir“ auf eine bestimmte Classe von uns zu beschränken. Das Präsens εἰσερχόμεθα aber steht von dem mit Zuverlässigkeit in Zukunft zu Erwartenden, und οἱ πιστεύσαντες, nicht οἱ πιστεύοντες ist gesetzt, weil das πιστεύειν schon als historisches Factum vorhergegangen sein muss, ehe das εἰσερχεσθαι sich vollziehen kann. --- καθὼς ἔσρηκεν κτλ.) Schriftbeweis für die erste Hälfte von V. 3. aus den schon 3, 11. citirten Worten Ps. 95, 11. Falsch wird καθὼς ἔσρηκεν von *Piscator* mit V. 1., von *Brochmann* mit V. 2. verknüpft. Denn vorher Parenthesen anzunehmen ist unstatthaft. — ἔσρηκεν) sc. ὁ θεός. — ἐν τῇ ὁργῇ μου) sc. über ihren Unglauben und ihre Widerspenstigkeit, was



sich aus der im dritten Kapitel vollständiger mitgetheilten Psalmstelle und der dort daran geknüpften Argumentation des Verfassers den Lesern von selbst ergab. — καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων) obwohl doch die Werke seit Erschaffung der Welt vollbracht waren, und demzufolge die κατάπαυσις Gottes etwas längst Vorhandenes und in Bereitschaft Liegendes war, woran die Israeliten, wenn sie gläubig gewesen wären, gar wohl hätten Antheil erhalten können. Die Worte dienen daher dazu, auf die Gewichtigkeit des göttlichen Eidschwurs hinzuweisen \*). Falsch fasst man dieselben gewöhnlich als Epexegeze zu τὴν κατάπαυσίν μου, indem man hinter καίτοι ein abermaliges κατάπαυσιν ergänzt. Man lässt dann entweder τῶν ἔργων κτλ. von dem ergänzten κατάπαυσιν abhängen, indem man καίτοι in der sprachwidrigen Bedeutung „et quidem“ nimmt: „in die Ruhe nämlich von den Werken, die seit Erschaffung der Welt vollbracht waren“ (so Schlichting, S. Schmidt, Wolf, Carpzov, Kypke, Baumgarten, Heinrichs, Klee, Bloomfield), zu welcher Fassung aber ohnehin die Wiederholung des Artikels τῶν nach τῶν ἔργων nothwendig gewesen wäre. Oder man betrachtet τῶν ἔργων — γενηθέντων als genit. absol.: „nämlich (oder auch: obwohl) in eine Ruhe, welche nach vollbrachten Schöpfungswerken eintrat“ (so Vatablus, Calvin, Beza, Limborch, Cramer, Böhme, Bisping), was indess gleichfalls sprachlich anders hätte ausgedrückt werden müssen. Ueberhaupt aber kann es um Hinzufügung einer Bestimmung, was für eine Ruhe gemeint sei, dem Verfasser hier gar nicht zu thun sein, da er überall nicht eine mehrfache κατάπαυσις unterscheidet, vielmehr ohne Weiteres voraussetzt, dass die für Gott nach vollbrachten Schöpfungswerken eingetretene κατάπαυσις mit der einst den Israeliten und jetzt den Christen verheissenen identisch sei. — τῶν ἔργων) sc. τοῦ θεοῦ. Die Nothwendigkeit dieser Ergänzung ergibt sich aus V. 4., vergl. auch V. 10. Sehr willkürlich etwas ganz Fremdartiges dem Contexte aufzwingend, versteht Ebrard τῶν ἔργων von den Werken der Menschen, indem er meint, mit καθὼς εἶρηκεν gehe „der Autor dazu über,

\*) Nicht darin, wie Bleek meint, besteht der Zweck von καίτοι τῶν ἔργων κτλ., zu beweisen: „dass nicht etwa die Menschen schon damals, nach Erschaffung der Welt, in die hier von Gott gemeinte Ruhe [sc. durch Einsetzung des Sabbaths] mit ihm eingegangen“ seien; denn diess war eine Wahrheit, die schwerlich eines Beweises erst bedurfte.

zu zeigen, wiefern schon das A. T. selber auf die Unzulänglichkeit des Gesetzes und seiner ἔργα hinweise“ (!), τῶν ἔργων als Antithese zu dem vorhergehenden οἱ πιστεύσαντες (!) ansieht, und den Gedanken findet: „dass alles das, was ἔργα genannt werden könne, von der Zeit der Welschöpfung an geschehen sei, aber nicht genügt habe, die Menschheit zur κατάπαυσις, zu einem Zustand befriedigter Ruhe zu bringen“, woraus folge, „dass ein ganz neuer Heilsweg, nicht der des menschlichen Thuns und der menschlichen Kraftanwendung, sondern der des Glaubens an Gottes Heilsthat, nöthig sei, um zur κατάπαυσις zu gelangen“ (!). — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) von Grundlegung der Welt an, d. h. so lange die Welt existirt. Vergl. 9, 26. Matth. 13, 35. 25, 34. Luk. 11, 50. Apok. 13, 8. 17, 8.

V. 4. Schriftbeweis für den in καίτοι κτλ. V. 3. implicite enthaltenen Gedanken, dass es am Vorhandensein der göttlichen κατάπαυσις, von der die Israeliten ausgeschlossen werden sollten, nicht gefehlt habe. — Das Citat ist aus Gen. 2, 2. nach den LXX., mit einigen, aber unwesentlichen Abweichungen. — Zu εἶρηκεν ist als Subject nicht ἡ γῆ (Böhme, Kuinoel, Klee, Stein, Bisping u. A.), sondern ὁ θεὸς zu ergänzen. Denn obwohl im Citate von Gott in der dritten Person die Rede ist, so muss doch in εἶρηκεν V. 4. das Subject dasselbe sein, wie in καὶ ἐν τούτῳ πάλιν sc. εἶρηκεν V. 5., bei diesem letztern Satze aber kann, wie das nachfolgende μου beweis't, nur ὁ θεὸς das Subject sein. — σου) S. zu 2, 6. — περὶ τῆς ἐβδόμης) in Betreff des siebenten Tages. Vergl. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 521. Aufl. 5. p. 661.

V. 5. Nochmalige contrastvolle Hervorhebung des Verhältnisses der jüdischen Vorfahren zu dieser vorhandenen Gottesruhe: „Und doch spricht er wiederum an diesem (nämlich an dem bereits V. 3. genannten) Ort: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.“ — ἐν τούτῳ steht substantivisch, ohne dass es grammatisch einer Ergänzung von τόπῳ (Kuinoel) oder χρόνῳ (Abresch) oder ψαλμῷ (Carpzow) bedürfte. Vergl. ἐν ἑτέρῳ 5, 6.

V. 6. 7. kehrt der Verfasser, indem er einerseits aus der Wahrhaftigkeit Gottes, andererseits aus dem von ἀλλὰ V. 2. an bis κατάπαυσίν μου V. 5. angegebenen Thatbestande folgert, zu den Aussagen καταλειπομένης ἐπαγγελίας V. 1. und καὶ γὰρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ ἀκεῖνοι V. 2. zurück, um die in denselben enthaltene Wahrheit des Nochunerfülltseins der Verheissung

sowie die Nothwendigkeit, derselben sich nicht zu verschliessen, durch die Anfangsworte des citirten Psalms weiter in's Licht zu setzen \*). — Der Sinn ist: *da nun übrig bleibt, d. h. mit Sicherheit zu erwarten steht, dass Welche in sie eingehen* (insofern nämlich Gott, was er verheisst, auch ausführt), *und die früheren Empfänger der Verheissung um ihres Ungehorsams willen nicht in sie eingegangen sind, so bestimmt er auf's Neue einen Tag u. s. w.* Aus diesem Verhältniss der ersten Hälfte des Vordersatzes zur zweiten als eines allgemeinen Postulats zu einem speciellen historischen Factum erklärt sich auch das generelle *τινὰς* im ersten Gliede. Falsch *Delitzsch*: *τινὰς* bedeute: „andere, als jene.“ Andere finden in *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν* den Sinn: da nun die Verheissung, in die *κατάπαυσις* einzugehen, noch übrig bleibt, d. h. ihrer Verwirklichung harrt. So im Wesentlichen *Bleek*: „da nun bleibt, dass die göttliche Ruhe nicht schon durch vollständige (?) Erfüllung der darauf bezüglichen Weissagung geschlossen ist, so dass für sie kein Eingang mehr stattfände.“ Hiergegen aber spricht, dass der Verfasser dann unlogisch die beiden Vordersätze V. 6. einander *coordinirt* hätte, da doch der erste das Resultat des zweiten enthielte. Denn der Gedankenzusammenhang wäre dann: die früheren Empfänger der Verheissung sind des Heils verlustig gegangen, und die Folge davon ist, dass die *κατάπαυσις* noch offen steht für Andere. Es hätte also: *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, τῶν πρότερον εὐαγγελισθέντων οὐκ εἰσελθόντων δι' ἀπείθειαν* geschrieben werden müssen. — *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*) sc. die Israeliten in der Wüste.

V. 7. Der Nachsatz. Zu construiren ist nicht so, dass das erste *σήμερον* als Apposition zu *ἡμέραν* genommen wird: „so bestimmt er wiederum einen Tag (setzt auf's

\*) Ganz Verkehrt es über den Zusammenhang hat auch hier *Ebrard*. Er sagt: „V. 6—8. geht der Verfasser zu einem neuen Gedanken, einem neuen Vergleichungspunkte zwischen Christi Werk und Mosis Werk über. Der Gegensatz zwischen dem Werke beider ist ein doppelter. . . . Die erste Unvollkommenheit des Werkes Mosis bestand (4, 2—5.) darin, dass sein Wort keine Kraft gab zur Erfüllung, sich nicht durch Glauben vereinigte mit den Hörern, und desshalb nicht zur Ruhe einzuführen vermochte; die zweite besteht darin, dass die Ruhe selbst, zu der die Israeliten durch Moses hätten eingeführt werden können, und dann durch Josua eingeführt wurden, nur eine irdische vorbildliche Ruhe war, während Christus zu einer wesentlichen Ruhe einführt, welche innerlich der Sabbathruhe Gottes entspricht.“

Neue einen Termin fest), nämlich „„ein Heute““, indem er, wie zuvor bemerkt ward, in David so lange Zeit nachher spricht: heute u. s. w.“ (*Calvin, Beza, Grotius, Jac. Cappellus, Carpzov, Schulz, Klee, Bleek, de Wette, Bispin.*). Auch nicht so, dass das erste *σήμερον* mit *λέγων* verbunden wird: „so setzt er nochmals einen Tag fest, indem er nach so langer Zeit in David „„heute““ spricht; wie es ja heisst: heute, wenn ihr u. s. w.“ (*Zeger, Schlichting, Heinrichs, Stengel.*). Vielmehr beginnt schon das erste *σήμερον* das Citat, wird dann aber wegen der vom Verfasser eingeschobenen Worte *ἐν Δαυὶδ — προεῖρηται* im zweiten *σήμερον* reassumirt. — *ἐν Δαυὶδ*) nicht: *beim David*, d. h. im Psalmbuch (*Dindorf, Schulz, Böhme, Bleek, Ebrard, Alford* u. A. mit Vergleichung von Röm. 11, 2. 9, 25.), sondern in der Person des David als des Werkzeuges, dessen Gott zum Reden sich bediente. Der 95ste Psalm, obwohl nicht davidisch, ward in der Ueberschrift der LXX., denen der Verfasser folgt, dem David beigelegt. — *μετὰ τοσοῦτον χρόνον*) seit der Zeit des Josua (V. 8.) — *καθὼς προεῖρηται*) Zurückweisung auf 3, 7 f. V. 15.

V. 8. Rechtfertigung des *πάλιν τινὰ ὀρίζει ἡμέραν* V. 7. Hätte bereits Josua in die Gottesruhe eingeführt, so würde Gott nicht noch in der Zeit nach Josua von einem Termin des Eintritts in dieselbe reden. — *αὐτοὺς*) sc. *τοὺς πρότερον εὐαγγελισθέντας* V. 6. — *καταπαύειν*) hier (in Uebereinstimmung mit dem classischen Sprachgebrauch) transitiv wie Exod. 33, 14. Deuteron. 3, 20. 5, 33. al.: *in die Ruhe einführen*. — *ἐλάλει*) sc. *ὁ θεός*. — *μετὰ ταῦτα*) gehört nicht zu *ἄλλης ἡμέρας* sondern zu *ἐλάλει*, und entspricht dem *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* V. 7.

V. 9. Schlussfolgerung aus V. 7. 8., und somit Rückkehr zu der ersten Hälfte von V. 6. „Also noch übrig, seines Eintritts noch gewärtig ist eine Sabbathruhe für das Gottesvolk“, insofern nämlich, was der Verfasser den Hebräern gegenüber als zugestanden voraussetzen konnte, auch seit David's Zeit bis zur Gegenwart herab Niemand in die *κατάπαυσις* Gottes eingetreten war. Als *Sabbathruhe* charakterisirt der Verfasser die Gottesruhe im Anschluss an V. 4. Als Typus der ewigen Seligkeit betrachten auch die Rabbinen den Sabbath. Vergl. z. B. *Jalkut Rubeni* fol. 95, 4.: *Dixerunt Israëlitaë: Domine totius mundi, ostende nobis exemplar mundi futuri. Respondit ipsis deus s. h.: illud exemplar est sabbatum. R. D. Kimchi et R. Salomo in Ps. 92.: Psalmus cantici in diem sabbati, quod hic psalmus pertineat ad seculum futurum, quod totum sabbatum*



tum est et quies ad vitam aeternam. S. *Wetstein* und *Schöttgen* z. d. St. — ἄρα) zu Anfang eines Satzes ist den Classikern in Prosa fremd. Vergl. aber Röm. 10, 17. 2. Kor. 7, 12. Luk. 11, 48. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 493. Aufl. 5. p. 643. — Der Ausdruck σαββατισμός (von σαββατίζειν, שַׁבַּת, den Sabbath feiern, Exod. 16, 30. al.) nur hier und bei Plutarch de superst. c. 3. — τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ) dem Volke, welches Gott angehört, von diesem als sein Volk anerkannt und behandelt wird, da es gläubig sich ihm hingegen hat. Vergl. Gal. 6, 16.: ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

V. 10. ist nicht Begründung von V. 9. durch Hinweis auf das *Wesen* der Sabbathruhe (*Delitzsch* und *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 804.), sondern Rechtfertigung des V. 9. gebrauchten Ausdrucks σαββατισμός. Denn nicht worin das *Wesen* der Sabbathruhe bestehe, sondern dass in dem angenommenen Falle *auch dem Menschen* gleichwie Gott ein καταπαύειν zugeschrieben werden könne, wird hervorgehoben. — Falsch (weil mindestens εἰσελθὼν γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ κτλ. geschrieben sein müsste) bezieht *Schulz* ὁ γὰρ εἰσελθὼν auf ὁ λαὸς zurück: „und ist es eingegangen u. s. w.“ Eben so falsch, weil der Zusammenhang keinen Anknüpfungspunkt dafür gewährt, finden *Owen*, *Alting*, *Starck*, *Valckenaer*, und neuerdings *Ebrard* und *Alford* in ὁ εἰσελθὼν eine Bezeichnung Christi, wobei dann die ἔργα von der vollbrachten Erlösung oder auch dem erduldeten Leiden und Tode verstanden werden. Vielmehr enthält V. 10. einen allgemeinen Satz: *denn wer eingegangen ist in seine* (nämlich: Gottes) *Ruhe, der ist auch seinerseits zur Ruhe gelangt von seinen Werken* (den Beschwerden und Mühen seines irdischen Lebens \*); vergl. LXX. Gen. 3, 17.: ἐνικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου. 5, 29.: οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἥς κατηράσατο κύριος ὁ θεός. Vergl. auch Apok. 14, 13.), *gleichwie von seinen eigenen* (den Schöpfungswerken) *Gott*; für den ist also gleicherweise der Sabbath der ewigen Seligkeit angebrochen.

V. 11—13. Mahnend warnender Abschluss. — σπουδάσωμεν) nicht: festinemus (*Vulg.*), sondern: *lasset unser*

\*) Nicht gemeint sind die Werke oder die Arbeit „der Heiligung“ (*Tholuck*, *Grimm*, Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K.Z. 1857. Nr. 29. p. 664.); noch weniger die Ritualsatzungen des Judenthums (*Braun*, *Akersloot*, *Cramer*, *Semler* und *Griesbach*).

ernstliches Bemühen darauf gerichtet sein. — οὖν) folgt aus allem Bisherigen von 3, 7. an. — ἐκείνην τὴν κατὰ-παυσιν) eben jene κατὰπαυσις, von der zuvor die Rede gewesen ist, die geschildert ward als eine κατὰπαυσις Gottes, als eine schon den Vätern und dann wiederum uns verheissene, als ein Gut, dessen jene wegen ihres Ungehorsams und Unglaubens verlustig gingen, das aber für uns, wenn wir Glauben und Vertrauen beweisen, noch offen steht, als ideale Sabbathruhe und ewige Seligkeit. — ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας) damit Niemand in dasselbe Beispiel des Ungehorsams falle, d. h. damit Niemand in dieselbe Widerspenstigkeit, wie die Väter, ver falle, und wie sie ein Warnungsbeispiel für Andere werde. So die *Vulgata*, *Luther*, *Beza*, *Corn.* a *Lapide*, *Grotius*, *Abresch*, *Alford* u. A. πίπτειν ἐν ist auch bei den Classikern ganz gewöhnlich, s. *Passow* u. *Pape* z. d. W. Von πίπτειν εἰς unterscheidet es sich nur durch seine grössere Significanz, indem es nicht bloss, wie dieses, das Hineinfallen in etwas, sondern zugleich das auf dasselbe folgende Liegenbleiben in demselben ausdrückt. Andere, wie *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Vatablus*, *Calvin*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Wolf*, *Bengel*, *Carpzov*, *Schulz*, *Heinrichs*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bisping*, *Grimm* (*Theol. Literaturbl.* z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 664.; dieser um desswillen, weil der Ausdruck: „in ein Beispiel verfallen“ statt „ein Beispiel abgeben“ ein gezwungener sein soll — aber der Ausdruck ist nur ein conciser (s. oben) —, und weil πίπτειν wahrscheinlich im Rückblick auf die hier berücksichtigte Stelle 3, 17., nur dass dort das Verbum den physischen Untergang bezeichne, gewählt sei, was aber gar nicht anzunehmen ist), *Delitzsch*, *Riehm* (*Lehrbegr.* des Hebräerbr. p. 774.) nehmen πέσῃ absolut: „falle, d. h. zu Grunde gerichtet werde, umkomme.“ Man erklärt dann ἐν entweder durch „per“ (*Wolf*, *Stengel*, A.), oder durch „gemäss“ (*Tholuck*), oder durch „propter“ (*Carpzov*), oder, was dann allein richtig, vom Zustande, Befunde (*Bleek*, *de Wette*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*): „indem er das gleiche Beispiel giebt.“ Aber diese ganze Auffassung ist gekünstelt. Auch spricht gegen sie die Stellung von πέσῃ. Denn hätte dasselbe solchen Nachdruck, wie es haben muss, sobald es im absoluten Sinne genommen wird, so würde es nicht in so untergeordneter, tonloser Weise zwischen die übrigen Worte eingeschaltet, sondern gleich an den Anfang des Satzes getreten sein: ἵνα μὴ τις πέσῃ κατ.

V. 12. 13. Warnender Nachweis der Nothwendigkeit, der V. 11. ausgesprochenen Ermahnung Folge zu leisten \*). — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) *das Wort Gottes*. Darunter ist nicht mit vielen K. VV., *Oecumenius, Theophylact, Thom. Aquin., Lyra, Cajetan, Clarius, Justinian, Corn. a Lapide, Jac. Cappellus, Heinsius, Alting, Clericus, Cramer* u. A. das hypostasirte Wort Gottes oder Christus als zweite Person der Gottheit zu verstehen. Denn obwohl diese Bezeichnungsweise Christi beim Verfasser des Hebräerbriefs nach 1, 1–3. und wegen seiner Berührungen mit *Philo* an sich nichts Befremdendes haben könnte, so war doch der Ausdruck zu ungewöhnlich, als dass er selbst da, wo der Zusammenhang nicht darauf führte, ohne Weiteres in solch speciellem Sinne hätte gebraucht und verstanden werden können. Auch scheinen die Prädicate ἐνεργής, τομώ-τερος κτλ. und κριτικός (statt κριτής) mehr für ein sächliches als ein persönliches Subject sich zu eignen. Die *Meisten* verstehen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ von dem verkündigten und in der Schrift aufbewahrten Gotteswort. Sie beziehen es dann entweder auf das Evangelium (*Camero, Grotius, Wittich, Akersloot, Ebrard, A.*), oder auf die Drohungen Gottes (*Schlichting, Michaelis, Abresch, Böhme, Heinrichs, A.*), oder endlich auf die Drohungen und Verheissungen Gottes zusammengenommen (*Beza, Schulz, Bisping, A.*). ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist ganz allgemein zu fassen: „*dasjenige, was Gott spricht*“, wie denn überhaupt der ganze Satz V. 12. 13. eine generelle Sentenz enthält. Dass dann aber „*dasjenige, was Gott redet*“ in seiner Anwendung auf den speciellen hier in Betracht kommenden Fall die von Gott durch den Psalmisten wiederholte Aufforderung zur Herzensempfänglichkeit und die im Fall der Widerspenstig-

\*) Reich an abentheuerlicher, alle sprachliche Basis verleugnender Willkür ist auch hier der *Ebrard'sche* Kommentar. Nach *Ebrard* wird V. 12. die V. 11. vorhergehende Warnung noch geschärft durch die Erinnerung daran, dass bei *uns* (!) jene Entschuldigung (!) wegfalle, welche nach V. 2. (!) bei den mosaischen Zeitgenossen noch eine Stelle gefunden. Bei *uns* fehle von Seiten des Wortes *Gottes* nichts (!); denn (!) das Wort Gottes sei lebendig, kräftig, eindringend in die Seele; wenn *wir* (!) dem Unglauben verfielen, so liege die Schuld *allein an uns selbst* (!). Nach *Ebrard* bildet nämlich der Genitiv τοῦ θεοῦ einen Gegensatz gegen die erste Person Pluralis σπουδάζομεν (!) und V. 12. einen ergänzenden materiellen Gegensatz zu V. 2. (!) Dass „*die- ser tiefe und feine Zusammenhang bisher von allen Auslegern übersehen worden*“, ist natürlich genug. Auch nachdem *Ebrard* ihn aufgefunden, wird er wohl unbeachtet bleiben.

keit und des Unglaubens gedrohte Ausschliessung von seiner κατάπαυσις war, ergab sich dem Leser von selbst aus dem Zusammenhang. — Das Wort Gottes wird in einer fortschreitenden Steigerung charakterisirt. ζῶν, *lebendig*, heisst es wegen seiner inneren Lebenskraft (nicht wegen seiner ewigen, unvergänglichen Dauer: *Schlichting, Abresch*; auch nicht als „*cibus ac nutrimentum, quod hominum animis vitam conservat*“: *Carpzov*; oder im Gegensatz zum starren todten Gesetz: *Ebrard*), ἐνεργής, *wirksam*, wegen des sich Geltendmachens, des sich kräftig Erweisens in der Aussenwelt. Das letztere ist die Folge des ersteren, und beides bezieht sich dem Zusammenhange nach auf die dem Worte Gottes anhaftende Strafgewalt über seine Verächter. — Die eindringende Schärfe dieser Strafgewalt wird steigernd geschildert im Folgenden. — καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον) und *schneidender als jegliches* (irgend ein) *zweischneidiges Schwert*. ὑπὲρ nach einem Comparativ (Luk. 16, 8. Judd. 11, 25. LXX. Cod. Vatican.) wie παρὰ 1, 4. μάχαιρα δίστομος ein Schwert mit zwiefachem Munde, d. h. mit einer an beiden Seiten befindlichen Schneide oder Schärfe (ἀμφοτέρωθεν ὀξεία). Derselbe Ausdruck LXX.: Judd. 3, 16. Proverb. 5, 4. Vergl. ῥομφαία δίστομος Apok. 1, 16. 2, 12. LXX.: Ps. 149, 6. Sir. 21, 3. Dessgleichen Eurip. Helen. 989.: ξυὸν πρὸς ἥπαρ ὥσαι δίστομον ξίφος τόδε. Orest. 1309.: δίπτυχα, δίστομα φάσγανα. — Den Beleg für die Aussage τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον enthalten die Worte: καὶ διίκανούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν) und *hindurchdringend bis dass es scheidet Seele und Geist, Fugen sowohl wie Mark*. μερισμός bezeichnet die Action des Scheidens, und das scheidende Subject ist das Wort Gottes. Falsch nimmt es *Schlichting* (vergl. auch *Böhme*) lokal oder reflexiv: bis zu der geheimnissvollen Stätte, wo sich scheiden Seele und Geist. Zu verwerfen ist diese Fassung, weil dann auch das folgende Glied ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν gleichmässig zu deuten wäre: wo sich scheiden Gelenke und Mark, Gelenke und Mark aber nichts unmittelbar sich Berührendes im körperlichen Organismus sind, der Gedanke also, sei es dass man ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne verstünde, ein inconcinner würde. *Schlichting* will nun freilich ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν nicht mehr von μερισμοῦ abhängen lassen, sondern es mit μερισμοῦ coordinirt nehmen („... ut gladius iste penetrare dicatur ad loca in homine abditissima, etiam illuc, ubi anima cum



spiritu connectitur et ab eo dividitur, *itemque ubi sunt membrorum compages et medullae.*“). Aber dazu wäre die Wiederholung von ἄχοι vor ἄρμῶν erforderlich gewesen. Völlig missglückt endlich ist auch der von *Hofmann* (Schriftbew. I. Aufl. 2. p. 297.) eingeschlagene Weg, um die lokale Fassung zu retten, indem er ψυχῆς καὶ πνεύματος von ἄρμῶν τε καὶ μυελῶν abhängen lassen will: „bis dahin, wo es des innern Lebens sowohl Gelenke als Mark, die geheimen Fugen seines Zusammenhangs und das innerste Mark seines Bestands, zerschneidet und zerscheidet.“ Denn es wäre dann den Lesern das Verständniß einer Wortstellung zugemuthet, die nicht etwa, wie *Hofmann* meint, an Hebr. 6, 1. 2. „ihres Gleichen“ hat, die vielmehr wegen des schon zu ψυχῆς καὶ πνεύματος hinzugesetzten μερισμοῦ geradezu unmöglich ist, und darum nirgends im N. T., geschweige denn im Hebräerbrief, ein Analogon findet. Alle vier Worte ψυχῆς, πνεύματος, ἄρμῶν und μυελῶν hängen von μερισμοῦ ab, und nicht eine Theilung der Seele vom Geist, der Fugen oder Gelenke vom Mark, auch nicht eine Theilung der Seele und des Geistes von Gelenken und Mark (*Böhme*), sondern eine Theilung der Seele, des Geistes u. s. w. je *in sich selbst* ist gemeint. Die beiden letzten Substantiva aber sind den beiden ersten nicht coordinirt (*Calvin, Beza, Camero, Storr, Delitzsch, A.*), sondern subordinirt. ψυχῇ nämlich und πνεύμα, welche unter sich als Charakteristiken des niederen sinnlichen und des höheren Geisteslebens sich unterscheiden, sollen hier wohl ohne speciellere Abgrenzung überhaupt die innere Seite des Menschenlebens hervorheben im Gegensatz zum σῶμα oder Leibe, welchen letzteren allein ein irdisches Schwert durchdringen kann, und ἄρμοι τε καὶ μυελοὶ ist nicht von den Gelenken und dem Marke des Leibes \*), sondern von den Fugen und dem Marke der

\*) So erklärt noch *Delitzsch*, welcher, unbekümmert darum, ob das zu der spirituellen Denkweise des Briefverfassers sich schicke, denselben die grob sinnliche Vorstellung aussprechen lässt, dass das Wort Gottes „dem Menschen die widergöttlichen Potenzen seiner Leiblichkeit“ nachweise, „welche ganz und gar bis in alle Gelenke und Marke (Kopfmark, Rückenmark u. dgl.) ein Sitz der Sünde und des Todes geworden“ sei! Der Ausdruck nämlich richte sich, ohne selbst bildlich zu werden, nach dem Bilde von der μάκαιρα. Es sei vorausgesetzt, dass das Wort Gottes seine Secirarbeit (!) bis auf das Skelet mit seinen Knochen und Sehnen (!) schon vollbracht habe, wenigstens vorausgesetzt, dass es bis dahin selbstverständlich leicht fertig werden könne. Aber

ψυχὴ und des πνεῦμα zu verstehen, ist also bildlicher Ausdruck, um die innerste, verborgenste Tiefe des menschlichen Geisteslebens zu bezeichnen. In solch übertragener Bedeutung findet sich μυελὸς auch bei den Classikern. Vergl. Themist. Orat. 32. p. 357.: (ὀδύνη) εἰςθεδυνυῖα εἰς αὐτόν που τὸν μυελὸν τῆς ψυχῆς. Eurip. Hippol. 255 f.: λῶν γὰρ μετοίας εἰς ἀλλήλους φιλίας θνητοὺς ἀνακίναςθαι καὶ μὴ πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς. ἄρμος aber, Zusammenfügung, Verknüpfung, Fuge konnte gleichfalls metaphorphisch gebraucht werden, da es seine Bedeutung als Gelenk des menschlichen Leibes erst durch Hinzufügung von τοῦ σώματος oder durch den Zusammenhang erhält, sonst aber in den mannigfachsten Zusammensetzungen und Beziehungen vorkommt. Vergl. z. B. ἄρμος θίρας Dionys. Hal. 5, 7., ἄρμοι λιθῶν Sir. 27, 2. al. — Beachtenswerth ist übrigens, dass eine ähnlich einschneidende und trennende Kraft auch *Philo* seinem göttlichen Logos beilegt. Er nennt ihn den τομεὺς τῶν συμπάντων, den Gott bis zur schneidendsten Schärfe gewetzt, der darum nicht bloss alles Sinnliche theile und bis zu den Atomen hindurchdringe, sondern selbst das Uebersinnliche scheide, die Seele in die vernünftige und unvernünftige, die Rede in die wahre und falsche, die Wahrnehmung in die deutliche und dunkle. Vergl. besonders Quis rerum divinarum haeres p. 499. (bei Mangey I. p. 491.): *Εἴτ' ἐπιλέγει· διεῖλεν αὐτὰ μέσα* [Gen. 15, 10.], *τὸ τίς οὐ προσθείς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῆς θεὸν ἐμνοντα τὰς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἐξῆς ἀπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνωῶσθαι δοκοῦσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμῇ, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὴν δὲ μέχει τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράτους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς. . . .* Ἐκαστον

auch da stehe es nicht still, sondern es trenne auch noch weiter die Knochengelenke mit den ihrer Bewegung dienenden Sehnen und zerschneide die Knochen selbst, so dass das Mark, das sie enthalten, bloss gelegt werde. So mache denn das Wort den ganzen Menschen vor Gott und vor ihm selbst durchsichtig und enthülle in schärfster und strengster Analyse seinen seelisch-geistigen und inwendigsten leiblichen (!) Zustand, wo es sich denn zeige, dass, so weit der Mensch dem Werke der Gnade noch nicht Raum gegeben und so weit dieses sich selbst noch nicht zu vollführen vermocht habe, das Mark des Leibes so verderbt sei, wie der Geist, welcher gleichsam das Mark der Seele sei, und die Gelenke des Leibes so verderbt, wie die Seele, welche gleichsam das Gelenke des Geistes sei (!).

οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἰσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον. — Ibid. p. 500. (I. p. 492.): Οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον διαιρεῖ τὴν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν, καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα u. s. w. — Vergl. auch de Cherubim p. 112 f. (bei Mangey I. p. 144.), wo Philo in der φλογίνῃ ὁμοφαίᾳ Gen. 3, 24. ein Symbolum des Logos findet, und dann in Bezug auf Abraham bemerkt: Οὐχ ὀρᾷς, ὅτι καὶ Ἀβραὰμ ὁ σοφός, ἥνίκα ἤρξατο κατὰ θεὸν μετερεῖν πάντα καὶ μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ, λαμβάνει τῆς φλογίνης ὁμοφαίης (d. h. des göttlichen Logos) μίμημα, πῦρ καὶ μάχαιραν [Gen. 22, 6.], διελεῖν καὶ καταφλέξει τὸ θνητὸν ἀφ' ἑαυτοῦ γλιχόμενος, ἵνα γυμνῇ τῇ διανοίᾳ μετάρσιος πρὸς τὸν θεὸν ἀναπτῇ; — καὶ κριτικὸς ἐνθυμησέων καὶ ἐννοιῶν καρδίας) und zu beurtheilen oder zu richten (falsch *Heinrichs*, *Kuinoel*, A.: zu verdammen) befähigt *Gesinnungen und Gedanken des Herzens*. — ἐνθυμησέων) Matth. 9, 4. 12, 25. Act. 17, 29. — ἐννοιῶν) 1. Petr. 4, 1.

V. 13. Uebergang vom Worte Gottes zu Gott selbst. DaSs das doppelte αὐτοῦ und das ὃν V. 13. nicht auf Christus bezogen werden könne \*), folgt aus der richtigen Fassung von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ V. 12. Dass aber überhaupt nicht der Gesamtbegriff ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (so noch *Elbrard*) das Subject für die Pronomina V. 13. sein könne, sondern nur das aus demselben zu entnehmende ὁ θεός, ergibt sich aus dem Ausdruck τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, der nur zu diesem, nicht zu jenem passt. Der Uebergang vom Worte Gottes zu Gott selber war übrigens ein sehr nahe liegender, da im Worte Gottes Gott selbst gegenwärtig und wirksam ist. — κτίσις) wie Röm. 8, 39. u. ö. im allgemeinsten Sinn: irgend ein *Geschöpf*, und zwar hier nicht bloss seiner äusseren Existenz sondern ebenso seinem inneren Wesen nach. Ganz verfehlt *Grotius*, dem *Carpzov* folgt: Videtur mihi hoc loco κτίσις significare opus hominis, quia id est velut creatura hominis. — δέ) vielmehr. S. zu 2, 6. — τετραχηλισμένα) entblösst. *Hesychius*: περσυνόμενα. τετραχλίζειν heisst: dem Opferthier den Hals beim Schlachten zurückbiegen, um ihn vorn zu entblößen, dann überhaupt: entblößen, öffnen, sehen lassen. S. die *Lexica* von *Passow* und *Pape* zu dem Wort. Vergl.

\*) Wie sogar von *Dorscheus*, *Calov*, *Wittich*, *Braun*, *Brochmann* und *Schöttgen*, obwohl sie das Wort Gottes V. 12. nicht hypostatisch deuten, geschieht.

Hom. II. 1, 459.: αὖ ἔρυσαν, sc. τὸν τραχήλον τοῦ ἱεροῦ.  
 Orpheus Argon. 311.: ταῦρον σφάζον, ἀνακλίνας κεφαλὴν  
 εἰς αἰθέρα δῖαν. *P. Fr. Ach. Nitsch*, Beschreibung des  
 häuslichen, gottesdienstlichen u. s. w. Zustandes der Grie-  
 chen. 2te Aufl. Th. I. p. 667. *Andere*, wie *Elsner*, *Wolf*,  
*Baumgarten*, *Kuinoel*, *Bleek*, *de Wette* und *Bisping* lassen  
 nach dem Vorgange von *Perizonius* ad *Aeliani* var. hist.  
 12, 58. τραχίλιζεν die Bedeutung „entblößen“ daher er-  
 halten, dass man im Alterthum Verbrecher, welche fortge-  
 schleppt wurden, beim Halse fasste, und ihnen das Haupt  
 rückwärts bog, damit sie dem Anblick Aller preisgegeben  
 würden. Man beruft sich dafür nicht unpassend auf *Sue-*  
*ton*. Vitell. 17.: donec (Vitellius) religatis post terga ma-  
 nibus, injecto cervicibus laqueo, veste discissa, seminu-  
 dus in forum tractus est — — reducto coma capite, *ceu*  
*noxii solent*, atque etiam mento mucrone gladii subrecto,  
 ut visendam praeberet faciem neve summitteret. Dessglei-  
 chen auf *Plin*. Panegy. 34, 3.: Nihil tamen gratius, ni-  
 hil seculo dignius, quam quod contigit desuper intueri de-  
 latorum supina ora retortasque cervices. Indess eine röm-  
 ische Sitte kann für die Bedeutung eines griechischen Wortes  
 nicht ohne Weiteres maassgebend sein. *Noch Andere*, wie  
*Camero*, *Brochmann* und *Klee* lassen die allgemeine Bedeu-  
 tung: „entblößen“ für τραχίλιζεν daraus erwachsen, dass  
 das Verbum auch vom Fechter gebräuchlich ist, der seinen  
 Gegner am Halse packt und ihn rückwärts niederwirft,  
 wobei eben das Antlitz desselben den Blicken der Zuschauer  
 blossgestellt werde (*Camero*: Videtur esse metaphora petita  
 a re palaestraica. Nam luctatores tum demum adversarium  
 dicuntur τραχίλιζεν, quum obstricto collo ita versant, ut  
 objiciant spectatorum oculis nudum conspiciendum et re-  
 tectum undiquaque, id quod tum demum maxime fit, quum  
 ejus cervicibus inequitant.). Allein die Blossstellung des  
 Gesichts vom niedergeworfenen Gegner war bei dem τρα-  
 χίλιζεν des Fechters ein Umstand ohne Belang, weil nichts  
 nothwendig damit Verbundenes. Noch weitere, nicht min-  
 der unwahrscheinliche Ableitungen s. bei *Bleek*. — πρὸς  
 ὄν κτλ.) ist bloss mit dem unmittelbar vorhergehenden  
 αὐτοῦ, nicht zugleich, wie von *Michaelis*, *Bloomfield* und  
*Hofmann* (Schriftbew. I. Aufl. 2. p. 104.) geschieht, mit  
 dem ersten αὐτοῦ eng zusammenzufassen, und auf ἡμῖν  
 ruht kein Nachdruck (gegen *Ebrard* und *Alford*). Die  
 Worte sind übrigens zu unselbstständig, als dass sie mit  
*Alford* für sich genommen und durch ein Kolon vom Vor-  
 hergehenden abgetrennt werden dürften. — πρὸς ὄν ἡμῖν



ὁ λόγος) gegen den uns das Verhältniss stattfindet, d. h. mit welchem wir es zu thun haben. Calvin: vertendum erat: cum quo nobis est ratio; cujus orationis hic est sensus, deum esse, qui nobiscum agit, vel cum quo nobis est negotium, ideoque non esse ludendum quasi cum homine mortali, sed quoties verbum ejus nobis proponitur, contremiscendum esse, quia nihil ipsum lateat. Vergl. 1. Kön. 2, 14. und 2. Kön. 9, 5.: λόγος μοι πρὸς σέ. — Aristides Leuctr. 4. p. 465.: ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο θαυμαστὸν φαίνεται, εἴ τις τὸ μὲν Θεβαίους μόνους ἀντιπάλους ἡμῖν καταλειφθῆναι δίδει, τὸ δὲ πρὸς ἀμφοτέρους ἡμῖν εἶναι τὸν λόγον, οἷδενός ἄξιον κρίνει φόβον. Weitere Beispiele bei Wetstein und Bleek. Ungenau nehmen Luther, Vatablus, Camero, Schlichting, Corn. a Lapide, Grotius, Calov, Wolf, Schulz, Stengel u. A., meist mit Berufung auf πρὸς 1, 7. 8. und unter Vergleichung von 5, 11., πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος für gleichbedeutend mit περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος. Die Peschito endlich, Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Erasmus Paraphr., Clarius, Zeger, Limborch, Michaelis, Cramer u. A. erklären: dem wir Rechenschaft von unserm Thun werden abzulegen haben. An sich wäre diese Deutung zulässig, aber, da in Folge derselben die Worte in Bezug auf ein noch zukünftiges Ereigniss zu fassen wären, so müsste man ἔσται hinzugesetzt erwarten.

V. 14—10, 18. Der Verfasser hat im Bisherigen Christum mit den Engeln, und darauf mit Moses verglichen, und die Superiorität desselben über Beide nachgewiesen. Er wendet sich jetzt zu einem dritten Punkt der Vergleichung, indem er ihn mit den levitischen Hohenpriestern in Parallele stellt, und die Erhabenheit seines Hohenpriestertums über das levitische Hohepriestertum allseitig in Bezug auf seine Person, in Bezug auf das Heiligthum, in welchem er fungirt, und in Bezug auf das dargebrachte Opfer entwickelt. Die Ausführlichkeit dieser neuen dogmatischen Erörterung, die dem nämlichen paränetischen Zwecke dient, wie die vorhergehenden Auseinandersetzungen, und darum mit einer den früheren gleichartigen Ermahnung eröffnet, und bald darauf durch ein längeres warnend - paränetisches Zwischenstück unterbrochen wird, erklärt sich aus der grossen Wichtigkeit, die sie für Leser hatte, welche in engherziger Ueberschätzung des väterlich ererbten Tempelcults die fortwährende Theilnahme an demselben zur völligen Sündensühnung und zur Erwerbung des ewigen Heils für nothwendig hielten, und, weil sie nichts dem Aehnliches im Christenthum zu finden glaubten, nahe

daran waren, von diesem wiederum ab- und in's Judenthum völlig zurückzufallen. Vergl. schon *Chrysostomus* Homil. VIII. init.: Ἐπειδὴ γὰρ οὐδὲν ἦν (sc. im Neuen Bunde) σωματικὸν ἢ φανταστικόν, οἷον οὐ νόσος, οὐχ ἅγια ἅγιον, οὐχ ἱερεὺς τοσαύτην ἔχων κατασκευήν, οὐ παρατηρήσεις νομικαί, ἀλλ' ὑψηλότερα καὶ τελειότερα πάντα, καὶ οὐδὲν τῶν σωματικῶν, τὸ δὲ πᾶν ἐν τοῖς πνευματικοῖς ἦν, οὐχ οὔτω δὲ τὰ πνευματικὰ τοῖς ἀσθενεστέροις ἐπήγετο ὡς τὰ σωματικά, τούτου χάριν τοῦτον ὅλον κινεῖ τὸν λόγον. — Den Uebergang zu diesem neuen Abschnitt bilden V. 14—16.

V. 14. Die Anknüpfung ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα setzt voraus, dass von Jesus als ἀρχιερεὺς bereits die Rede gewesen sei. Wir werden desshalb für οὖν auf 2, 17. 3, 1. zurückgeführt. Da nun aber zu ἀρχιερέα noch μέγαν und διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς hinzugefügt ist, und also auch schon diese Charakteristiken als aus dem Vorigen bekannt vorausgesetzt werden müssen, so ist οὖν in seiner Zurückbeziehung nicht auf 2, 17. 3, 1. zu beschränken, sondern auf die ganze Erörterung 1, 1—3, 6. auszudehnen, so dass (logisch allerdings nicht sehr genau) μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς auf die in diesen Abschnitten geschätzte Hoheit und Erhabenheit der Person Jesu überhstrahlt zurückblickt. — Verfehlt meint *Delitzsch*, dass durchsacerdie Ermahnung κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας als Folgerungumum V. 12. 13. abgeleitet werden solle. Diese Meinung u denur dann berechtigt, wenn, mit Hinweglassung des Paest, cipialsatzes, bloss κρατῶμεν οὖν τῆς ὁμολογίας geschriebeis stände. Denn da κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας in dem vorausgeschickten ἔχοντες κτλ. seine eigene, vom unmittelbar Vorhergehenden absehende, Motivirung erhalten hat, so ist klar, dass bei V. 14. auf den Inhalt von V. 12. 13. gar keine Rücksicht mehr genommen wird. Es lässt sich daher auch nicht billigen, dass *Delitzsch*, um für die verunglückte Beziehung auf V. 12. 13. Raum zu gewinnen, οὖν, anstatt mit dem Participium, womit es grammatisch verbunden ist, und worauf als das Einfachste und Natürlichste auch die ähnliche Stelle 10, 19 ff. hinweis't, logisch mit dem Verbum κρατῶμεν verknüpft wissen will. Welches gekünstelte Wirrsal der Beziehungen muthet *Delitzsch* dem Leser zu, wenn er ἔχοντες κτλ. zu gleicher Zeit als Rekapitulation von zuvor Gesagtem und als Weiterführung der Erörterung, und trotz allem dem doch κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας als Folgerung aus V. 12. 13. betrachten soll! Ohnehin ist der nach *Delitzsch* zwischen V. 14. und V. 12. 13. angeblich vorhandene Zusammenhang: „das Wort Gottes

fordert Gehorsam und Aneignung d. i. Glauben, aber nicht bloss innerlich sich verschliessenden Glauben, sondern auch lautes Ja und Amen, rückhaltloses und rücksichtsloses Bekenntniss, *ὁμολογία*, als den Wiederhall seiner selbst aus Mund und Herzen“ in sich selbst ein Unding, weil die zuvor geforderte *πίστις* und die hier geforderte *ὁμολογία* keineswegs als ein Minus und Majus sich von einander unterscheiden, vielmehr im Sinne des Briefverfassers Synonyma sind. Es ergiebt sich hieraus, dass *οὖν* in einem freieren Verhältniss zum Vorigen steht, mithin überhaupt nicht als eigentliche Folgerungspartikel, die das Vorhergehende erst zum Abschluss bringt, sondern als Reassumptionspartikel, die in Form der Rückkehr zu bereits früher Gesagtem einen neuen Abschnitt anhebt, genommen werden muss. — *μέγαν*) gehört nicht in der Weise mit *ἀρχιερέα* zusammen, dass es erst vereint mit demselben den Begriff des Hohenpriesters bildet (*Jac. Cappellus, Braun, Rambach, Wolf, Carpzov, Michaelis*), sondern ist Qualitätsbezeichnung des Hohenpriesters und heisst *erhaben*, wie ebenso *μέγας* 10, 21. in Verbindung mit *ιερεὺς*. Vergl. auch 13, 20. — Wie übri-  
 gens der Verfasser des Hebräerbriefs Christum den Sohn Gottes, so stellt auch *Philo* (de somn. p. 598. A.; bei Mangey I. p. 654.) den göttlichen Logos als *ὁ μέγας ἀρχιερεὺς* dar. Vergl. ebendasselbst p. 597. (I. p. 653.): *Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἐν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ πηρὴ, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος.* — *διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς*) erläuternder Nachweis von *μέγαν*. Falsch übersetzen *Luther* (und ebenso die *Peschito*): *der gen Himmel gefahren ist*; *Calvin, Peirce, Ernesti* u. M.: *qui coelos ingressus est*. Es kann nur bedeuten: *der durch die Himmel hindurchgegangen ist*, sc. um über den Himmeln erhaben (vergl. 7, 26. Eph. 4, 10.) auf dem Throne der göttlichen Majestät seinen Sitz zu nehmen (1, 3. 13.). Anspielung auf den Hohenpriester des Alten Bundes, der, um das Volk zu versöhnen, durch die Vorhöfe des Tempels und durch diesen selbst in's Allerheiligste ging. Vergl. 9, 11. — *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) nachdrucksvolle Apposition zu *ἀρχιερέα μέγαν κτλ.*, in welcher die Charakteristik Jesu als des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (1, 1. 5. 6, 6. 7, 3. 10, 29.) auf's Neue dazu dient, die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters bemerklich zu machen. Ganz verkehrt vermuthen *Wolf* und *Böhme* in dem Satze *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* den Zweck der Unterscheidung Jesu von dem V. 8. genannten Josua. Denn die Nennung des Josua V. 8.

war in Bezug auf den Zusammenhang nur eine beiläufige, wesshalb dort auch nicht einmal eine Näherbestimmung zu dem Namen hinzutrat. — κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας) so lasset uns festhalten (6, 18. Kol. 2, 19. 2. Thess. 2, 15.; falsch *Tittmann*: ergreifen) das Bekenntniss. ὁμολογία ist nicht mit *Storr* speciell auf das Bekenntniss Christi als des Hohenpriesters zu beziehen, sondern überhaupt vom christlichen Bekenntniss zu fassen. Der Ausdruck steht auch hier *objectiv* wie 3, 1., von der Summe oder dem Inhalt des Christenglaubens.

V. 15. Weitere Motivirung der Aufforderung V. 14., am christlichen Bekenntniss festzuhalten \*). Denn der Hohepriester der Christen ist nicht bloss ein hoch erhabener (V. 14.), er ist auch, da er als ein Bruder den Christen nahe steht, und wie sie versucht worden ist, befähigt, für ihre Schwachheiten Mitgefühl zu haben. Vergl. 2, 17. 18. *Calvin*: In nomine filii dei, quod posuit, subest ea majestas, quae nos ad timorem et obsequium adigat. Verum si nihil in Christo aliud consideremus, nondum pacatae erunt conscientiae. Quis enim non reformidet filii dei conspectum, praesertim quum reputamus, qualis sit nostra conditio, nobisque in mentem veniunt peccata nostra? Deinde Judaeis aliud obstare poterat, quia Levitico sacerdotio assueverant: illic cernebant hominem mortalem unum ex aliis electum, qui sanctuarium ingrediebatur, ut sua deprecatione reconciliaret fratres suos deo. Hoc magnum est, quum mediator, qui placare erga nos deum potest, unus est ex nobis. Haec illecebra poterat Judaeos illaqueare, ut sacerdotio Levitico semper essent addicti, nisi occurreret apostolus, ac ostenderet filium dei non modo excellere gloria, sed aequa bonitate et indulgentia erga nos esse praeditum. Während δυνάμενον συμπαθεῖν und πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα die Gleichartigkeit des neutestamentlichen Hohenpriesters mit dem alttestamentlichen hervorhebt (vergl. 5, 2.), wird die daneben zwischen beiden stattfindende Ungleichartigkeit durch χωρὶς ἁμαρτίας bemerklich gemacht. — συμπαθεῖν) Mitgefühl haben. Vergl. 10, 34. Vorbedingung der Hülfleistung und Erlösung. — αἱ ἀσθενεῖαι ἡμῶν) die Zustände der menschlichen, sowohl sittlichen als leiblichen, Schwäche, welche durch den Eintritt der Sünde in die Welt hervorgerufen sind. — πεπειρασμένον δέ) enthält in Form einer Correction von μὴ δυνάμενον den Nachweis der Fähigkeit, Mitgefühl zu haben.

\*) Falsch nimmt *Ebrard* V. 15. als Erläuterung von ἔχοντες ἀρχιερεῖα.



— κατὰ πάντα) Vergl. 2, 17. — καθ' ὁμοιότητα) sc. ἡμῶν (vergl. 7, 15.: κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ), oder ἡμῶν (vergl. Polyb. 13, 7, 2.: Ἦν γὰρ εἰδῶλον γυναικεῖον, πολυτελεῖον ἱματίοις ἡμφιεσμένον, κατὰ δὲ τὴν μορφὴν εἰς ὁμοιότητα τῇ τοῦ Νάβιδος γυναικὶ διαφόρως ἀπειρογασμένον.), oder auch πρὸς ἡμᾶς (vergl. Philo de profugis p. 458. A.; bei Mangey I. p. 553.: κατὰ τὴν πρὸς τὰλλα ὁμοιότητα): in ähnlicher Weise wie wir. — χωρὶς ἁμαρτίας) d. h. ohne dass Sünde daraus hervorging, oder deutlicher: ohne dass er durch das Versuchtwerden zum Sündigen verleitet wurde. Vergl. 7, 26. 2. Kor. 5, 21. 1. Joh. 3, 5. 1. Petr. 2, 22. Wenn Hofmann (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 37.) und Delitzsch die Beziehung hinzugenommen wissen wollen, dass die Versuchung bei Jesus auch keine Sünde *vorgefunden* habe, so ist das zwar sachlich richtig, aber dem Missverständniss ausgesetzt, als solle auch schon die *Möglichkeit* des Sündigens bei Jesus geleugnet werden, während doch dieselbe an und für sich als zum Wesen des Begriffs des Versuchtwerdens gehörig mitgedacht sein muss, und contextwidrig, weil χωρὶς ἁμαρτίας fortgesetzte Modalitätsangabe von πεπειρασμένον ist, unmöglich also etwas aussagen kann, was schon vorhanden war, ehe noch das πειράζεσθαι eintrat. Contextgemässer drückt daher Alford sich aus: „Throughout these temptations, in their origin, in their process, in their result, — sin had nothing in Him: He was free and separate from it.“ Falsch Jac. Cappellus, Calmet, Semler, Storr, Ernesti, Heinrichs, Kuinoel u. M.: versucht in Allem, ausgenommen in der Sünde. Denn dann würde χωρὶς τῆς ἁμαρτίας (mit dem Artikel) geschrieben, und dieses unmittelbar mit κατὰ πάντα verbunden worden sein. Verfehlt aber auch Oecumenius, Schlichting, Dindorf: ohne Sünde begangen zu haben, als Schuldloser; eine Deutung, die nur dann zulässig wäre, wenn πειράζεσθαι speciell auf das Erdulden äusserer Leiden bezogen werden dürfte, die als Folge der Sünde hätten erscheinen können. — Vergl. übrigens zu χωρὶς ἁμαρτίας noch die verwandten Aussagen über den göttlichen Logos bei Philo de profugis p. 466. B. (bei Mangey I. p. 562.): λέγομεν γάρ, τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἐκουσίῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίῳ ἀδικημάτων ἀμέτοχον. — Ibid. p. 467. C. (I. p. 563.): ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντός εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος.

V. 16. Ermunterung, aus der V. 15. hervorgehobenen Beschaffenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters abgeleitet. — προσέρχεσθαι) hinzutreten, sich nahen, um

Gemeinschaft mit etwas zu haben. Vergl. 7, 25. 10, 1. 22. 11, 6. 12, 18. 22. Zu speciell *Delitzsch*: das Hinzutreten in hilfesusuchendem Gebet sei gemeint. — *μετὰ παρόρησις* mit *Zuversicht* (3, 6.), insofern wir eben als Fürsprecher einen Hohenpriester besitzen, der nicht bloss erhaben, sondern auch voll Mitgefühl ist, der also zu helfen nicht bloss die Macht, sondern auch den Willen hat. — *ὁ θρόνος τῆς χάριτος*) nicht: Christus selbst (*Gerhard, S. Schmidt, Carpzov, Ernesti, A.*), nicht: der Thron Christi (*Primasius, Schlichting, Limborch, Chr. Fr. Schmid u. A.*), sondern *der Thron Gottes*, dem Christus zur Rechten sitzt. Vergl. 8, 1. 12, 2. Ein Thron *der Gnade* aber heisst derselbe, weil das Wesen des Neuen Bundes nicht streng richterliche Vergeltung nach den Werken des Menschen, sondern Barmherzigkeit und Gnade von Seiten Gottes zu seiner Voraussetzung hat, der gläubige Christ mit Gott als einem liebenden Vater, der Schuld und Strafe der Sünden ihm erlassen hat, sich verbunden weiss. Eine Beziehung übrigens auf den als Sitz der Gottheit im Heiligthum geltenden Deckel der Bundeslade (das כִּפֹּת oder *ἱλαστήριον* im Alten Bunde), welche *Schöttgen, Wolf, Carpzov, Cramer, Abresch, Kuinoel, Paulus u. M.*, und neuerdings noch *Bloomfield* und *Bisping* bei dem Ausdruck *ὁ θρόνος τῆς χάριτος* angenommen haben, ist mit nichts angedeutet. — *Barmherzigkeit erlangen* und *Gnade finden* (Luk. 1, 30. Act. 7, 46., vergl. מִצָּה הָהָא Gen. 6, 8. 18, 3. u. ö.) sind Synonyma. Alle Unterscheidungen, wie die von *Böhme*: „*ἔλεος* magis id appellat, quo indigebant calamitatibus oppressi lectores, *χάρις*, quo peccatis non carentes“, von *Stein*, dass *ἔλεος* auf das Erbarmen gegen den Sünder, *χάρις* auf jede Gnadenerweisung, von *Bisping*, dass *ἔλεος* mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden, *χάρις* aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben sich beziehe, u. a. m., sind unhaltbar. — *εἰς εὐκαιρον βοήθειαν*) zur *rechtzeitigen Hülfe*, d. h. damit wir solchergestalt eine Hülfe gewinnen, die noch zur rechten Zeit, noch ehe es zu spät wird (3, 13.), eintritt. Falsch *Tholuck* und *Delitzsch*: „ehe der mit den Versuchungen Kämpfende erliegt“, und *Andere* (auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 740.): „so oft wir der *βοήθεια* bedürfen.“

## Kap. V.

V. 1. Statt der *Recepta* δῶρά τε καὶ θυσίας lesen *Lachmann* und *Tischendorf I.* bloss δῶρα καὶ θυσίας. Aber das alleinige Zeugniß von B. (D\*\*. ?) — denn aus lateinischen Uebersetzungen lässt sich hier nichts folgern — genügt zur Verurtheilung der Partikel nicht. Geschützt wird τε durch A. C. D\*\*\*. (D\*. : τε δῶρα) E. K. L., durch, wie es scheint, sämmtliche Minuskeln, *Epiphan.* u. v. A. Vergl. auch Hebr. 8, 3. 9, 9. — V. 3. *Elz.*: διὰ ταύτην. *Lachmann, Bleek, de Wette, Tischendorf, Delitzsch, Alford* u. A.: δι' αὐτήν. Vorzuziehen wegen der besseren Beglaubigung durch A. B. C\*. D\*. 7. 80. al. Syr. utr. Chrys. ms. Cyrill. Theodoret (alic.). — Statt der *Recepta* ἐαυτοῦ ist nach B. D\*. von *Lachmann* αὐτοῦ, von *Tischendorf I.* αὐτοῦ in den Text gesetzt. Aber ἐαυτοῦ findet sich in A. C. D\*\*\*. E. K. L., fast allen Minuskeln und vielen VV., und ist desshalb mit *Bleek, de Wette, Tischendorf II. und VII., Bloomfield, Delitzsch, Alford* u. A. beizubehalten. — Den Vorzug vor der (auf C\*\*\*. D\*\*\*. E. K. L., die Mehrzahl der Minuskeln, Chrys. Theodoret. z. St. al. sich stützenden, von *Bleek* und neuerdings von *Bloomfield* und *Reiche* vertheidigten) *Recepta* ὑπὲρ ἁμαρτιῶν verdient das schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Lachmann, Tischendorf* und *Alford* unter Zustimmung von *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 434.) aufgenommene περὶ ἁμαρτιῶν theils wegen der stärkeren Bezeugung durch A. B. C\*. D\*. 17. 31. 47. 73. 118. Chrys. codd. Theodoret. (sem.), theils desshalb, weil περὶ wegen des schon zwei Mal kurz zuvor gesetzten περὶ nach Maassgabe von ὑπὲρ ἁμαρτιῶν V. 1. leicht in ὑπὲρ geändert werden konnte. — V. 4. ἀλλὰ καλούμενος) So mit Recht schon die *Editt. Complut.* und *Plantin.*, dessgleichen *Bengel, Griesbach, Matthaei, Knapp, Scholz, Lachmann, Bleek, de Wette, Tischendorf, Delitzsch, Alford* nach der überwiegenden Auctorität von A. B. C\*. D. E. K. 23. 37. 44. al. plur. Chrys. Damasc. Procop. Oecum. Der in der *Recepta* ἀλλὰ ὁ καλούμενος hinzugefügte Artikel ist nicht bloss schlecht bezeugt (C\*\*. L. Constitutt. apostoll. Theodoret. Theophylact.), sondern auch unpassend, da nicht dem nachdruckslosen τὸς gegenüber ein neues Subject, wohl aber eine antithetische Näherbestimmung dem bedeutsamen οὐχ ἑαυτῶ gegenüber durch den Context gefordert wird. — Statt der von *Griesbach, Matthaei, Knapp, Scholz, Bleek, de Wette, Bloomfield* u. A. gebilligten *Recepta* καθάπερ (C\*\*. D\*\*\*. E. K. L. Theodoret) lies't *Lachmann* nach C\*. (?) Chrys. Procop.: καθὼς, *Tischendorf* mit *Alford* nach A. B. D\*. Damasc.: καθὼς περ. Das letztere, für welches

auch *Delitzsch* sich erklärt, verdient als das bestbezeugte, und da es der Vorliebe des Verfassers für klangvolle Zusammensetzungen am meisten entspricht, den Vorzug. — Der Artikel  $\acute{o}$  vor  $\lambda\alpha\rho\acute{\omega}\nu$  in der *Recepta* ist mit Recht schon in der *Edit. Complut.* und später von *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. getilgt. Gegen denselben entscheidet die gewichtige Auctorität von A. B. C. D. E. K. L., vielen Minuskeln und VV. — V. 9. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*: τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν. Aber überwiegende Zeugen (A. B. C. D. E. 17. 37. al. Syr. utr. Copt. It. Vulg. Vigil. Cassiod. Chrys. Cyrill. Theodoret. Damasc. Theophyl.) fordern die Wortstellung: πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ. Empfohlen schon von *Griesbach*. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Alford*. Gebilligt auch von *Delitzsch*. Die Wortfolge in der *Recepta* ist spätere Aenderung, um die Paronomasie von τοῖς ὑπακούουσιν mit dem vorhergehenden τὴν ὑπακοήν um so bemerkbarer hervortreten zu lassen. — V. 12. καὶ οὐ στερεῖς τροφῆς) So *Elzev.*, *Lachmann*, *Bloomfield*, *Alford* u. A., während *Tischendorf II.* und *VII.* nach B\*\*. C. 17. Copt. Vulg. Orig. (3 Mal) Cyrill. Chrys. ms. Aug. Bed. bloss οὐ στερεῖς τροφῆς hat. Aber καὶ wird geschützt durch A. B\*. D. E. K. L., die Mehrzahl der Minuskeln, viele Uebersetzungen und mehre VV.

V. 1—10. Hervorhebung zweier nothwendiger Eigenschaften des irdischen Hohenpriesters, deren auch Christus nicht entbehrt.

V. 1—3. Die erste Eigenschaft: die Fähigkeit, als Mensch, der selbst der menschlichen Schwäche unterliegt, mit der irrenden Menschheit Nachsicht zu haben. In wie weit und unter welcher Modification diese Charakteristik des irdischen Hohenpriesters auch auf Christus passt, erörtert der Verfasser an unserer Stelle nicht. Das könnte auffallend erscheinen, da in Bezug auf die weiter V. 4. angeknüpfte zweite nothwendige Eigenschaft des irdischen Hohenpriesters von V. 5. an das parallele Verhältniss bei Christus ausführlich nachgewiesen wird. Indess bedurfte es auch einer ausdrücklichen Anwendung des V. 1—3. Bemerkten auf Christus nicht. Was der Verfasser in Bezug hierauf zu sagen gehabt hätte, ergab sich dem Leser durch die früheren Erörterungen des Briefs bereits von selbst.



Das Moment der Gleichartigkeit Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, dass er, wie dieser, Mitgefühl mit der sündigen Menschheit haben könne, da er in allen Stücken den Menschen als seinen Brüdern ähnlich gemacht worden war, war im zweiten Kapitel auseinander gesetzt, und 4, 15. ist durch *δυναμένον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν* und *πειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* aufs Neue daran erinnert. Das Moment der Ungleichartigkeit dagegen, dass, während der jüdische Hohepriester auch für seine eigenen Sünden zu opfern hatte, Christus ohne Sünde war, ist erst 4, 15. durch *χωρὶς ἁμαρτίας* hervorgehoben, und ergab sich ausserdem aus der erhabenen Stellung, die der Verfasser in den Anfangskapiteln des Briefs Christo als dem Sohne Gottes zugewiesen hatte. — Dass wirklich auch noch V. 7—10., ebenso wie V. 5. 6., dem V. 4. ausgesprochenen zweiten Hauptmoment sich unterordnen, haben nun freilich *Beza*, *Schlichting*, *Hammond*, *Limborch*, *Storr*, *Delitzsch* u. M. in Abrede gestellt. Dieselben sind der Ansicht, dass von V. 5. an eine Anwendung *sämmtlicher* Aussagen V. 1—4. auf Christus nachfolge, jedoch in *umgekehrter Ordnung*, so dass V. 5. 6. auf V. 4., V. 7. 8. auf V. 2., und endlich V. 9. 10. auf V. 1. sich zurückbeziehe. Allein diese Annahme ist eine gezwungene und gekünstelte. Ihre Unhaltbarkeit zeigt sich leicht. Denn 1) V. 7. 8. können um desswillen nicht den Zweck haben, das V. 2. Bemerkte auf Christus anzuwenden, weil nur der Zwischensatz von V. 7. (*δεήσεις — ἐνλαβείας*) einiger Maassen zum Inhalt von V. 2. sich schickt, dieser Zwischensatz aber in logischer Unterordnung zu V. 8. als dem Hauptmoment steht, demnach gerade V. 8. und V. 2. einen verwandten Inhalt haben müssten, was nicht der Fall ist. 2) Dass V. 9. 10. auf V. 1. zurückgehen sollten, kann desshalb nicht angenommen werden, weil V. 1. noch keine für sich selbstständige, schon in sich selbst abgeschlossene Aussage bildet, sondern auf das Engste mit V. 2. sich verkettet, so dass erst hier das für V. 1. vor Allem wesentliche Moment der näheren Bestimmung hinzutritt. — Hieraus ergiebt sich, dass auch die vermittelnde Ansicht *Riehm's* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 444. 447.), wornach V. 7. 8. zwar „zunächst“ oder „formell“ ein Glied der Beweisführung, dass Christus nicht durch eigenmächtige Selbstverherrlichung Hohepriester geworden, dem „Inhalte“ nach aber „zugleich auch eine den VV. 1—3. entsprechende Hinweisung darauf“ sein sollen, „dass Christus auf seinem Leidenswege Erfahrungen gemacht habe, welche geeignet

gewesen, ihn nicht nur mit der menschlichen ἀσθενεία bekannt zu machen, sondern auch die Fähigkeit zur μετριοπάθεια in ihm zu begründen“, eine unberechtigte ist. — Mit *Tholuck* übrigens V. 1—3. noch zum vorigen Kapitel als Gegensatz zu V. 15. zu ziehen, und mit V. 4. einen neuen Abschnitt zu beginnen, ist unstatthaft. Denn der *Hauptinhalt* von V. 1—3. verglichen mit dem *Hauptinhalt* von 4, 15. weist darauf hin, dass der Verfasser ein Verhältniss der *Verwandtschaftlichkeit* hervorzuheben die Absicht hat. Der Partikel γὰρ 5, 1. kann daher unmöglich mit *Tholuck* der Sinn untergelegt werden: „es findet ja nämlich der *Unterschied* statt, dass“. Dazu kommt, dass V. 4. im Verhältniss zu V. 1—3. sowohl seinem Inhalte wie seiner losen grammatischen Anknüpfung nach nur als ein weiteres, coordinirtes Glied einer zuvor begonnenen Aufzählung der Eigenschaften, die das Wesen eines jeglichen irdischen Hohenpriesters ausmachen, erscheinen kann, mithin zur Einführung eines vom Vorhergehenden völlig gesonderten Abschnitts sich nicht eignet.

V. 1. 2. Rechtfertigung des δύνασθαι συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν 4, 15. als einer nothwendigen Eigenschaft bei Christus, da es nothwendiges Erforderniss auch bei jeglichem irdischen Hohenpriester ist. Nicht auf 4, 16., wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 395.) und *Delitzsch* wollen, geht γὰρ zurück. Denn weder als Begründung noch als Erläuterung der Ermahnung 4, 16. lässt 5, 1—3. seinem Inhalt nach sich fassen. Die Annahme von *Hofmann* und *Delitzsch* aber, dass γὰρ logisch den ganzen Abschnitt 5, 1—10. beherrsche, ist willkürlich, da V. 4 ff. logisch wie grammatisch von V. 1—3. sich abgrenzen, und die Behauptung, dass die Aufgabe des Abschnitts 5, 1—10. darin bestehe, die Ermunterung 4, 16. durch Erinnerung „an die Beschaffenheit des Hohenpriesterthums Jesu, wie es einerseits dem des Aaron, andererseits aber dem Priesterthum Melchisedeks gleiche“ (*Hofmann*) oder durch das „Ineinander aaronitischer Menschlichkeit und melchisedekischer Erhabenheit in der Person Jesu“ (*Delitzsch*) zu begründen, gänzlich verfehlt, weil V. 5—10. Aaron und Melchisedek noch gar nicht als Niederer und Höherer von einander unterschieden werden, vielmehr von diesem Verhältniss, in welchem beide zu einander stehen, noch völlig abgesehen und nur das hervorgehoben wird, dass Christus gleicherweise wie Aaron von Gott zum Hohenpriesterthum berufen sei, und zwar zum Hohenpriesterthum nach der Weise Melchisedek's. — πᾶς) bezieht sich, wie aus ἐξ ἀν-

θρώπων λαμβανόμενος und aus V. 3. sich ergibt, auf den irdischen, d. h. den levitischen Hohenpriester. Falsch, weil über das Bedürfniss und den Gesichtskreis des Briefs hinausgreifend, *Grotius* (vergl. auch *Peirce*): Non tantum legem hic respicit, sed et morem ante legem, quum aut primo geniti familiarum aut a populis electi reges inirent sacerdotium. Nicht aber ist ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ein Theil des *Subjects* („jeder aus Menschen genommene Hohepriester im Gegensatz zum himmlischen“: *Luther*, *Seb. Schmidt*, *Wittich*, *Akersloot*, *Peirce*, *Wetstein*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Abresch*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Stengel*, vergl. auch *Tholuck*) — denn sonst würde die Wortstellung πᾶς γὰρ ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ἀρχιερεὺς gewählt worden sein —, auch soll es nicht „die an sich auffallende Erscheinung hervorheben, dass der Hohepriester Menschen, die also seines Gleichen sind, in ihrem Verhältnisse zu Gott zu vertreten bekommt“ (*Hofmann*, *Schriftbew.* II. 1. p. 396. Aufl. 2.) — denn dadurch wird eine dem Zusammenhang ganz fremdartige Beziehung eingetragen, und der vorausgesetzte Gedanke selbst ist ein schiefer, weil es, statt auffällig zu sein, vielmehr natürlich und sachgemäss ist, dass der Gleiche durch seines Gleichen vertreten wird; auffällig und unnatürlich wäre es erst, wenn ein Mensch etwa Engel vertreten sollte —, sondern es enthält eine Causalangabe zu ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται. Das zweimalige ἀνθρώπων steht voller Emphase, und correspondirt einander. Durch das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος wird das ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται motivirt. Eben weil der Hohepriester aus Menschen genommen wird, so wird er auch für Menschen als Mittler bei Gott bestellt oder in sein Amt eingesetzt. — καθίσταται) nicht medial, so dass τὰ πρὸς τὸν θεὸν Objectsaccusativ dazu wäre (*Calvin*: Curat pontifex vel ordinat, quae ad deum pertinent; *Kypke*), sondern passivisch, so dass τὰ πρὸς τὸν θεὸν wie 2, 17. als absoluter Accusativ zu fassen ist. — ἵνα κτλ.) epexegetische Ausführung von ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν. — δῶρα [הַחֲבִיבִּים, דְּבָרִים] und θυσίαι unterscheiden sich eigentlich als Gaben oder Opfer jeglicher Art und als blutige Opfer. Der Unterschied aber wird nicht immer festgehalten. Vergl. z. B. LXX. Levit. 2, 1 ff. Num. 5, 15 ff. Gen. 4, 3. 5., wo θυσία von unblutigen, und Gen. 4, 4. Levit. 1, 2. 3. 10. al., wo δῶρα von blutigen Opfern gebraucht worden ist. An unserer Stelle hat der Verfasser ohne Zweifel besonders die blutigen Opfer im Sinne, wie er denn auch im späteren Verlauf des Briefs

das von Christus dargebrachte Opfer speciell den levitischen Thieropfern gegenüberstellt. — ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) d. h. zur Sühnung derselben. Gehört nicht bloss zu θυσίας (Grotius, Limborch, Bengel, Dindorf) oder zu δῶρά τε καὶ θυσίας (Alford), sondern zum ganzen Zwecksatze.

V. 2. ist ohne Setzung eines Komma an V. 1. anzuschliessen, so dass der Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος unmittelbar mit dem vorhergehenden Zwecksatze sich verbindet. Nicht auf Namhaftmachung der blossen Thatsache, dass der Hohepriester Gaben und Opfer zur Sühnung der Sünden darbringt, sondern darauf, dass er sie darbringt *als ein solcher, der zum μετριοπαθεῖν befähigt ist*, kommt es dem Verfasser an \*). μετριοπαθεῖν δυνάμενος ist daher weder aufzulösen in ἵνα δύνῃται μετρο. (Heinrichs), noch hängt es vermöge einer nachlässigen Participialconstruction gleichwie λαμβανόμενος mit ἀρχιερεὺς zusammen (Stengel), noch auch ist es bloss „appendicis loco“ hinzugefügt (Böhme). — μετριοπαθεῖν steht nicht im Gegensatz zu συμπαθεῖν 4, 15. zur Angabe eines Unterschiedes der menschlichen Hohenpriester vom göttlichen (Tholuck), ist aber auch nicht identisch mit συμπαθεῖν (Oecumenius, Calvin, S. Schmidt, Baumgarten, Semler, Storr, Abresch u. A.), enthält indess einen verwandten Begriff. Es ist seiner Zusammensetzung nach gleichbedeutend mit μετρίως oder κατὰ τὸ μέτρον πάσχειν, und wird dem entsprechend gebraucht von dem Maasshalten in den Leidenschaften und Gefühlen gegenüber der Zügellosigkeit in denselben, aber auch gegenüber der absoluten ἀπάθεια, welche die Stoiker vom Weisen forderten. Vergl. Diogen. Laert. 5, 31.: ἔφη δέ (sc. Aristoteles), τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθεῖ, μετριοπαθεῖ δέ. Weitere Beispiele bei Wetstein und Bleek. Hier ist gemeint das Maasshalten oder die Milde im Urtheil über die Fehltritte des Nächsten, wie sie aus dem Mitge-

---

\*) Wenn übrigens Hofmann (Schriftbew. II. 1. p. 396. Aufl. 2.) meint, zum Ausdruck dieses Gedankenverhältnisses habe eben nur καθίσταται . . . ἵνα προσφέρῃ, nicht auch καθίσταται . . . εἰς τὸ προσφέρειν gewählt werden können, indem dieses „nur Angabe des Berufs“ des Hohenpriesters sein würde, jenes dagegen „den Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος zu sich nehmen und damit besagen könne, wozu es bei der Ausübung seines Berufs diene, dass er auf diese Weise dazu bestellt sei“, so ist das sprachlich durchaus unbegründet. Beide Wendungen standen dem Verfasser in gleicher Weise frei. Nur musste natürlich, falls die letztere gewählt wurde, der Nominativ δυνάμενος in den Accusativ δυνάμενον sich umsetzen.



fühl mit der durch die Sünde hervorgerufenen Unseligkeit desselben zu erwachsen pflegt. Also: *milde gesinnt oder billig sein.* — τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις) Dativus commodi: zu Gunsten der Unwissenden und Irrenden. Gelinde Bezeichnung der Sünder. Vielleicht aber absichtlich gewählt (vergl. auch 9, 7.: ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων), um nur die eine Gattung der Sünden, die Sünden aus Uebereilung und ohne Vorbedacht hervorzuheben, insofern nach dem mosaischen Gesetze die Opfersühnung nur auf die, welche ἀκουσίως gesündigt, sich erstreckte; die mit Absicht und Vorbedacht Sündigenden dagegen aus der Gemeinde Jehovah's ausgerottet werden sollten, Num. 15, 22—31. Levit. 4, 13 ff. — ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περικειται ἀσθένειαν) Motivirung des δυνάμενος: *sintemal ja er selbst von Schwachheit* (wie von einem Gewande) *umgeben* (damit ganz behaftet) *ist.* ἀσθένεια ist wie 7, 28. von der ethischen Schwachheit zu verstehen, also auch wirkliche Sünde darunter begriffen, vergl. V. 3. — Die Structur περιλείμμιαι τι, die im N. T. noch Act. 28, 20. sich findet, ist ächt griechisch, vergl. Theocrit. Idyll. 23, 14.: ὕβριν τᾶς ὀργᾶς περιλείμενος. Kühner, Gramm. II. p. 231.

V. 3. Consequenz aus der Schlusshälfte von V. 2. Die Worte sind blosser Nebenbemerkung. Sie werden deshalb besser als selbstständige Aussage angesehen, als mit *de Wette*, *Delitzsch* und *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 397.) noch von ἐπεὶ V. 2. abhängig gedacht. — δι' αὐτήν) sc. ἀσθένειαν. Ganz falsch ist die Behauptung, das Femininum stehe hebraisirend statt des Neutrums, die noch *Bengel* u. A. mit irriger Berufung auf Matth. 21, 42. (s. *Meyer* z. d. St.) für möglich halten. — ὀφείλει) Hinweisung nicht, wie *Böhme* und *Hofmann* a. a. O. annehmen, auf die Vorschrift im mosaischen Gesetz (Levit. 4, 3. 9, 7. 16, 6. al.), sondern wie 2, 17. auf die innere, aus der Natur der Sache hervorgehende Nöthigung. Unnatürlich *Delitzsch*: beides zugleich sei gemeint. — προσφέρειν) steht wie Luk. 5, 14. Num. 7, 18. absolut. Mit *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 434.) περὶ ἁμαρτιῶν als Objectsbestimmung zu προσφέρειν anzusehen, ist unstatt- haft, weil zur Bezeichnung des Begriffs „Sündopfer“ bei den LXX. wie auch in unserm Brief nur der Singulardruck περὶ ἁμαρτίας üblich ist. Vergl. *Reiche*, commentarius crit. z. u. St. p. 35.

V. 4. Die zweite nothwendige Eigenschaft: kein Usurpator des Amts, sondern von Gott zu demselben berufen



zu sein. — καὶ) Fortschritt nicht von V. 3., aber auch nicht von V. 1., so dass λαμβάνει V. 4. mit λαμβανόμενος V. 1. eine Paronomasie bildete (*Böhme, Bleek, Bisping, Alford*), sondern von V. 1—3. — Und nicht sich selber nimmt Jemand die (hier in Betracht kommende) Ehre, d. h. nicht aus eigener Machtfülle eignet sich Jemand die hohepriesterliche Würde zu. Vergl. Xiphilinus Galb. p. 187.: νομίζων οὐκ εἰληφέναι τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ δεδόσθαι αὐτῷ. — ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) sc. λαμβάνει αὐτήν, empfängt er sie. Dieses hier zu supplirende λαμβάνει hat demnach, was *Delitzsch* mit Unrecht leugnet, einen andern Begriff, als das zuvor gesetzte λαμβάνει. Diese Begriffsverschiedenheit tritt indess im Deutschen, wo zwei verschiedene Verba zu ihrer Bezeichnung gewählt werden müssen, stärker hervor als im Griechischen, wo ein und dasselbe Verbum beide Begriffe in sich vereint. — καθ' ὡςπερ καὶ Ἀαρὼν) sc. κληθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτὴν εἴληφεν. Die Worte gehören noch zum Vorigen. Widernatürlich zieht sie *Paulus* zum Folgenden als dessen Vordersatz. — Aaron und seine Nachkommen waren nach Exod. 28, 1. 29, 4 ff. Levit. 8, 1 ff. Num. 3, 10. Kap. 16—18. von Gott selbst zum Hohenpriesterthum berufen. Vergl. Bammidbar rabba sect. 18. fol. 234, 4. (bei *Schöttgen* und *Wetstein*): Moses ad Corachum ejusque socios dixit: si Aaron frater meus sibimet ipsi sacerdotium sumsit, recte egistis, quod contra ipsum insurrexistis; jam vero deus id ipsi dedit, cujus est magnitudo et potentia et regnum. Quicumque igitur contra Aaronem surgit, contra ipsum deum surgit. Erst von Herodes und den römischen Machthabern wurden Hohenpriester willkürlich ein- und abgesetzt, ohne dass auf Abstammung von Aaron dabei Rücksicht genommen wäre. Vergl. Joseph. Antiqq. 20, 10, 5. *Winer*, bibl. Realwörterb. I. p. 591. Aufl. 2. Dass indess, wie *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Abresch* u. A. vermuthen, mit Bezugnahme hierauf der Verfasser durch die Worte V. 4. zugleich habe andeuten wollen, dass die Hohenpriester der damaligen Zeit gar keine wahrhafte Hohenpriester mehr seien, da sie ihr Amt durch Menschen und auf dem Wege der Käuflichkeit an sich gebracht, ist nicht sehr wahrscheinlich, da sonst der Verfasser deutlicher darüber sich würde ausgesprochen haben.

V. 5–10. Nachweis des Vorhandenseins der V. 4. genannten Eigenschaft auch bei Christus.

V. 5. So hat auch Christus nicht sich selbst, sondern Gott der Vater hat ihn zum Hohenpriester eingesetzt. Der

Hauptnachdruck im Vers ruht auf οὐχ ἑαυτὸν . . . ἀλλ' ὁ λαλήσας. Mit *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 398. Aufl. 2.) übrigens die Anfangsworte des Verses οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς als einen selbstständigen Satz abzuschneiden, ist kein Grund vorhanden. — οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα) *er hat nicht sich selbst* (vergl. Joh. 8, 54.) *verherrlicht* (mit Ehre und Herrlichkeit eigenmächtig sich umgeben), *um zum Hohenpriester gemacht zu werden.* — ἐδόξασεν) ist ganz allgemein zu fassen, so dass dasselbe erst durch γεννηθῆναι ἀρχιερέα unter der Form der Absicht seine nähere Bestimmung und Ausfüllung erhält. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 284. Aufl. 5. p. 374. Mit *de Wette* das Verbum speciell auf die 2, 9. erwähnte Verherrlichung zu beziehen, verwehrt das Parallelverhältniss zu V. 4., indem οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα augenscheinlich der vorhergehenden Aussage οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν genau entspricht. Schon wegen dieses, obendrein durch οὕτως καὶ klar angedeuteten, Parallelverhältnisses, ist auch *Hofmann's* (Schriftbew. II. 1. p. 398 f. Aufl. 2.) Annahme ganz verfehlt, dass οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν seine nähere Sinnbestimmung aus V. 7. 8. erhalte, indem dieser Relativsatz das Gleiche besage wie jener verneinende Satz, und somit hervorgehoben werden solle: nicht ein Weg der Selbstverherrlichung, sondern ein Weg der Angst und des Leidens sei es gewesen, auf welchem Christus zur Herrlichkeit gelangt sei. Das Verschrobene dieser Auffassung zeigt sich auch darin, dass der Relativsatz V. 7 ff. dem οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν, als ein weiterer Nachweis der Wahrheit desselben, logisch sich *unterordnet*, und obendrein in diesem Relativsatz die Erwähnung des *Leidens* Christi nicht das Hauptmoment, sondern ein blosses Nebenglied bildet. — ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτὸν κτλ.) sc. αὐτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα. Das Participium Aoristi λαλήσας ist dem ἐδόξασεν der Zeit nach vorgängig. Also ὁ λαλήσας: der gesprochen *hatte*, sc. vor Erschaffung der Welt, vergl. 1, 1—3. Da der Zusammenhang mit dem Vorigen, und der Gegensatz οὐχ ἑαυτὸν ἀλλ' ὁ λαλήσας es ausser Zweifel stellen, dass dem Verfasser es hier nur *darauf* ankommen kann, die *Person* oder die *Auctorität* zu nennen, durch welche Christus sein Hohespriesterthum besitze, so ergibt sich, dass in den Worten υἱὸς μου εἶ σὺ κτλ. ein Beweis, dass Christus Hoherpriester sei, nicht mit *Schlichting*, *Grotius*, *Hammond*, *Limborch*, *Whitby*, *Peirce*, *Stengel*, *Ebrard* u. A. zu suchen ist. Wäre es schon hier um Beibringung eines *Beweises* dem Verfasser zu thun gewesen, so würde

er ohne Artikel ἀλλ' ὁ θεὸς λαλήσας (: „sondern Gott *da-*  
*durch dass er* zu ihm sprach u. s. w.“) statt mit dem  
Artikel ἀλλ' ὁ λαλήσας geschrieben haben. Wesshalb aber  
sagt der Verfasser nicht einfach ὁ θεός? wesshalb bedient  
er sich der Umschreibung des Gottesbegriffs mittelst der  
(schon 1, 5. angeführten) Worte aus Ps. 2, 7.! Desshalb,  
um schon durch diese Charakteristik Gottes hervortreten  
zu lassen, wie wenig es befremden könne, dass derjenige,  
welcher im Range des *Sohnes* Gottes stehe, obendrein auch  
zum Hohenpriester von Gott eingesetzt worden sei.

V. 6. folgt nun der Schriftbeweis, dass Christus, der  
Sohn Gottes, von Gott auch zum Hohenpriester ernannt  
sei. — καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει) *wie er* (sc. Gott)  
*denn auch an einem andern Orte der Schrift* (nämlich Ps.  
110, 4.; vergl. Hebr. 1, 13.) *spricht*. — καὶ) gehört nicht  
zu ἐν ἑτέρῳ, so dass anzunehmen wäre, schon in dem Ci-  
tate V. 5. habe der Verfasser einen Schriftbeweis für das  
Hohepriesterthum Christi gefunden, und füge jetzt in V. 6.  
einen *zweiten* Schriftbeweis dafür hinzu (*Schlichting, Ebrard*  
u. A.), sondern es gehört zu dem ganzen Relativsatze κα-  
θὼς λέγει, und ist das ganz gewöhnliche καὶ nach einer  
Vergleichungspartikel, vergl. V. 4. Durch diese richtige  
Fassung von καὶ erledigt sich denn auch der Einwand,  
dass V. 6., wenn erst hier ein Schriftbeweis hätte gegeben  
werden sollen, einfach mit λέγων wie 2, 6. 4, 7., oder mit  
μαρτυρεῖ γὰρ wie 7, 17. (*Abresch*), oder mit λέγει γὰρ oder  
mindestens mit καθὼς ohne καὶ (*Ebrard*) dem Vorigen  
habe angeschlossen werden müssen. — ἐν ἑτέρῳ) s. zu ἐν  
τοίτῳ 4, 5. — ἰερεὺς) Für den Verfasser gleichbedeutend  
mit ἀρχιερεὺς, vergl. V. 10. 6, 20. Diese Gleichsetzung  
ist auch berechtigt. Denn Melchisedek (Gen. 14, 18 ff.),  
mit dem die angeredete Person verglichen wird, war König  
und Priester zugleich; mit der Eigenschaft eines Königs  
aber ist die Eigenschaft eines gewöhnlichen Priesters un-  
vereinbar; es passt dazu nur der Charakter eines Ober-  
oder Hohenpriesters. — κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ)  
nicht: in der Successionsreihe (*Schulz*), sondern: nach der  
Ordnung oder der Weise (מַלְכִּי־צֶדֶק) des Melchisedek, so  
dass dir dieselbe Stellung, derselbe Charakter, wie sie je-  
ner besass, zu Theil wird. Vergl. 7, 15.: κατὰ τὴν ὁμοι-  
ότητα Μελχισεδέκ. — εἰς τὸν αἰῶνα) verbindet der Ver-  
fasser (gegen den Sinn des Originals) mit ἰερεὺς zu einem  
einigen Begriff, vergl. 7, 3. 8.

V. 7—10. Weiterer, zu dem Schriftzeugniss V. 6.

hinzutretender, Nachweis, dass Christus nicht *eigenmächtig* das Hohepriesterthum an sich gerissen, sondern von Gott mit demselben bekleidet sei. Weit entfernt von aller Selbsterhebung, bewies er in seinem irdischen Leben den vollkommensten *Gehorsam* gegen Gott. So ward er denn nach seiner Vollendung und Verherrlichung Vermittler der ewigen Seligkeit für alle Gläubigen und von Gott Hohepriester genannt nach der Weise Melchisedeks. — Zu verwerfen ist die, hauptsächlich durch den Ausdruck *προσενέγκας* (verglichen mit V. 1. und 3.) hervorgerufene, Annahme von *Schlichting*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Braun*, *Limborch*, *Akersloot*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Klee*, *Bloomfield* u. A., wornach V. 7–10. bewiesen werden soll, dass Christus schon während seines irdischen Lebens das hohepriesterliche Amt verwaltet habe, indem er als Opfer Gebete Gott dargebracht. Denn offenbar liegt das Hauptmoment von V. 7–10. in den Worten V. 8.: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, woran die Aussagen V. 9. 10. nur zur Vervollständigung des V. 7. 8. entworfenen Bildes und zur Zurückleitung auf V. 6. sich anschliessen. Dadurch aber, dass Christus *Gehorsam* bekundet, kann noch keineswegs bewiesen werden, dass er auch schon das *Hohepriesterthum* verwaltet habe.

V. 7. (*Ὅς*) geht auf den letzten Hauptbegriff, also auf ὁ Χριστός V. 5. zurück. Das dazu gehörige Tempus finitum ist ἔμαθεν V. 8., indem V. 7–10. eine einzige Periode ausmachen, welche in zwei coordinirte Aussagen (ὅς ἔμαθεν . . . καὶ ἐγένετο) zerfällt. Erst mit ἐγένετο V. 9. das ὅς zu verknüpfen (so *Abresch*, *Dindorf*, *Heinrichs*, *Stengel* u. M.), ist unmöglich, da V. 8. sich nicht als Parenthese fassen lässt. — ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) in den Tagen seines Fleisches, d. h. zur Zeit seines irdischen Lebens. *Theodoret*: Ἡμέρας δὲ σαρκὸς τὸν τῆς θνητότητος ἔφη καιρὸν, τουτέστιν ἵνα θνητὸν εἶχε τὸ σῶμα. Zu dem Gesamtausdruck vergl. 2, 14., zu αἱ ἡμέραι in dem allgemeineren Sinn von ὁ χρόνος 10, 32. 12, 10. Falsch, weil gegen den gangbaren Sprachgebrauch von σάροξ (Gal. 2, 20. 2. Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24. 1. Petr. 4, 2. al.), und weil ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ seinen Gegensatz in τελειωθείς V. 9. erhält, wornach überhaupt die Lebensperiode der Erniedrigung Christi seiner Lebensperiode der Erhöhung gegenübergestellt wird, *Schlichting*: es sei speciell gemeint „tempus infirmitatis Christi, et praesertim illud, quo infirmitas ejus maxime apparuit... dies illi, quibus Christus est passus.“ Zu struiren aber ist



die Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ zum Hauptverbum ἔμαθεν, nicht zu den Participien προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεῖς, welche letzteren reiner Zwischensatz sind. — Bei diesem Zwischensatze δεήσεις — εὐλαβείας, bei welchem weder mit *Theophylact*, *Peirce*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Bisping* u. A. die Färbung des sprachlichen Ausdrucks aus einer Berücksichtigung von Psalmaussprüchen (wie Ps. 22, 25. *ibid.* V. 3. 116, 1 ff.) abzuleiten, noch mit *Braun*, *Akersloot*, *Böhme* u. M. eine Beziehung auf das laute Beten des jüdischen Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage anzunehmen ist, — welchem aber auch nicht, wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 399 f. Aufl. 2.) seltsamer Weise meint, eine Vergleichung des Flehens Jesu, welches dieser noch vor (!) dem Lernen des Gehorsams als ein Opfer (!) der Schwachheit für sich selbst (!) dargebracht, mit dem Sühnopfer zu Grunde liegt, welches nach V. 3. der levitische Hohepriester für sich selbst darzubringen hatte, ehe er noch für die Gemeinde opferte, — hat der Verfasser nach der herrschenden und ohne Zweifel richtigen Ansicht *das Gebet Christi in Gethsemane*, wie es durch mündliche oder schriftliche Tradition ihm bekannt geworden war, vor Augen. Vergl. Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. Luk. 22, 39 ff. Dass Christus damals μετὰ δακρύων zu Gott gefleht, lesen wir freilich in unsern Evangelien nicht. Aber bei der grossen Gemüthsbewegung desselben, die auch im Bericht unserer Evangelien geschildert wird (vergl. besonders Matth. 26, 37.: ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. — Mark. 14, 33.: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. — Luk. 22, 44.: καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσήνευτο· ἐγένετο δὲ ὁ ἰδρώς αὐτοῦ ὥς ἐθρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.), hat jene Thatsache nichts Unwahrscheinliches, vergl. auch Luk. 19, 41. Joh. 11, 35. Wegen des Zusatzes μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς wollen Andere entweder, wie *Calvin*, *Corn. a Lapide*, *Limborch*, *Schulz*, *Stein*, *Delitzsch*, neben dem Gebet in Gethsemane, oder, wie *Cajetan*, *Estius*, *Calov*, *Hammond*, ausschliesslich an das laute Rufen Christi am Kreuz (Matth. 27, 46. Mark. 15, 34.), oder auch, wie *Klee*, an den letzten Ruf, mit dem er verschied (Matth. 27, 50. Mark. 15, 37. Luk. 23, 46.), gedacht wissen. Die Hinzunahme dieser Beziehungen darf man nicht mit *de Wette* (vergl. auch *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 70 f. Aufl. 2.) „ganz unpassend“ nennen. Denn *de Wette's* Einwand, dass der Verfasser „das Gebet offenbar als Vorbereitung und Bedingung des ἔμαθε betrachte, es also dem Leiden vorhergehen“ müsse, trifft



nicht zu, da *προσενέγκας* nicht durch „nachdem“, sondern durch „indem“ oder „da“ aufzulösen ist. Nicht als „Vorbereitung und Bedingung des *ἐμαθε*“ wird das Gebet vom Verfasser angesehen, sondern die historische Thatsache des inbrünstigen Gebets Christi wird von ihm namhaft gemacht als Beleg dafür, dass Christus wirklich (selbst bei den schwersten Leiden) in Gehorsam Gott sich unterordnete. Denn was *Hofmann* (a. a. O. p. 67.) hiergegen einwendet, dass der Verfasser, wenn er diess gemeint, *μαθὼν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοὴν δέησεις τε καὶ ἱκετηρίας προσήνεγκεν* geschrieben haben würde, hat keinen Sinn, weil durch eine solche Umstellung willkürlich, was blosser Nebenaussage ist, zur Hauptaussage gemacht werden würde. Gleichwohl ist die Hinzunahme jener Beziehungen entbehrlich, da auch der Plural *δέησεις τε καὶ ἱκετηρίας*, den man geltend machen könnte, durch die Gebetswiederholungen im Garten zu Gethsemane hinreichend sich erklärt. — Zu *ἱκετηρία*, welches verbunden mit *δέησεις* noch LXX. Hiob 40, 22. [27.] und auch bei den Classikern vorkommt, ist ursprünglich *ἐλαία* oder *ῥάβδος* (nicht *κλάδος*) zu ergänzen, indem es den Oelzweig bezeichnet, den der um Schutz Flehende in der Hand trug. Später hat es gleiche Geltung mit *ἱκετεία* oder *ἱκεσία* erlangt. Es bedeutet also das fussfällige oder inständige Flehen eines Schutzsuchenden. Als Steigerung von *δέησεις* ist es diesem mit Recht nachgestellt. — *πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου*) wird am natürlichsten zu *προσενέγκας* (so *Calvin*, *Abresch* u. A.) gezogen. Zur Zusammenfassung mit *δέησεις τε καὶ ἱκετηρίας* (*Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*) nöthigt weder die Voranstellung vor *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς*, noch die sonst im Briefe (9, 14. 11, 4.) gewählte, und bei den Classikern üblichere Verbindung von *προσφέρειν* mit dem Dativ, da auch die Verknüpfung mit *πρὸς* nichts Unstatthaftes hat. Vergl. z. B. Polyb. 4, 51, 2.: *προσενεγκάμενοι πρὸς τὸν Ἀχαιὸν* (s. v. w. *τῷ Ἀχαιῷ*) *τὴν χάριν ταύτην*. In der Charakteristik Gottes als desjenigen, der Christum vom Tode zu erretten vermochte, liegt zugleich der Inhalt dessen, was Christus von Gott erflachte. *σώζειν ἐκ θανάτου* aber kann zweierlei besagen, entweder: vom Tode erretten, so dass er nicht erduldet zu werden braucht, also vor dem Tode bewahren, oder: aus dem Tode, dem man anheimgefallen ist, erretten, so dass man dem Tode nicht als Beute verbleibt, sondern dem Leben zurückgegeben wird. Für die erste Deutung scheint zu sprechen, dass Christus nach dem Bericht der Evangelien wirklich darum

bat, vom Tode verschont zu bleiben. Indess gegen sie und für die zweite entscheidet *einmal*, dass doch Christus wirklich den Tod erduldet, *sodann* der Zusatz in unserm Verse, dass Christi Gebet *erhört* worden sei. Dazu kommt *endlich*, dass auch nach den Evangelien Christus nicht absolut darum bittet, vor dem Tode bewahrt zu bleiben, sondern diesen seinen Wunsch von dem Willen des Vaters abhängig macht, diesem also völlig sich unterordnet. — καὶ εἰσακουσθεῖς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) d. h.: *und erhört wegen seiner Frömmigkeit*. In diesem Sinne fassen εὐλάβεια (vergl. 12, 28.) mit Recht *Chrysostomus, Photius, Oecumen., Theophyl., die Vulgata* [pro sua reverentia], *Vigil. Taps., Primasius, Lyra, Luther, Castellio, Camerarius, Estius, Casaubonus, Calov, Seb. Schmidt, Calmet, Rambach, Heinrichs, Schulz, Bleek, Bisping, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 327.), *Alford, Reuss* u. A. ἀπὸ als Angabe der Veranlassung ist auch sonst sehr häufig, vergl. Matth. 28, 4. Luk. 19, 3. 24, 41. Joh. 21, 6. Act. 12, 14. 20, 9. 22, 11. *Kühner, Gramm. II.* p. 270. Erhört aber ward Christus mit seinem Gebet, insofern er vom Tode auferweckt, zur Rechten Gottes erhöht und der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig ward. Zu verwerfen ist die von *Ambrosius, Calvin, Beza, Camero, Scaliger, Schlichting, Grotius, Hammond, Limborch, Wolf, Bengel, Wetstein, Carpzov, Abresch, Böhme, Kuinoel, Paulus, Klee, Stuart, Stein, Ebrard, Bloomfield, Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. A. K. Z. 1857. Nr. 29. p. 665.), *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 69. Aufl. 2.) u. v. A. bevorzugte Erklärung der Worte, wornach eine Prägnanz derselben angenommen und εὐλάβεια im Sinne von „metus“ gedeutet wird: „erhört (und befreit) von der Furcht.“ Man findet dann entweder (und das ist das Gewöhnliche) den Gedanken ausgesprochen, dass Christus vermittelt der Stärkung durch den Engel Luk. 22, 43. seiner Seelenangst entnommen sei, oder versteht die εὐλάβεια metonymisch von dem Gegenstand der Furcht, d. h. dem Tode, dem Christus durch die Auferstehung entrissen sei. So unter Andern *Calvin*: „exauditum fuisse Christum ex eo, quod timebat, ne scilicet malis obrutus succumberet, vel morte absorberetur“, und *Schlichting*: „a metu i. e. ab eo, quod metuebat, nimirum morte.“ Allein gegen die erste Modification dieser Annahme spricht, dass das Erhörtwordensein auf das Nämliche sich beziehen muss, um was Christus gebeten hatte, aus dem Vorhergehenden aber sich ergibt, dass Christus nicht um Errettung aus der Seelen-

angst, sondern um Errettung vom Tode zu Gott gefleht hatte. Gegen beide Modificationen spricht, dass der starke Begriff Furcht niemals durch *εὐλάβεια* ausgedrückt wird. Nur der milde Begriff der Scheu (sei es der ehrerbietigen Scheu vor der Gottheit, d. h. der Frömmigkeit, sei es der Scheu vor weltlichen Dingen), sowie der aus dem Begriff der Scheu hervorgehende Begriff der Behutsamkeit oder Bedächtigkeit, der Umsicht in Anordnung dessen, was zur Herbeiführung eines bestimmten Resultates geeignet ist, liegt in dem Wort, wie denn auch die Griechen selbst, namentlich die Stoiker, *φόβος* und *εὐλάβεια* ausdrücklich von einander unterschieden, den *φόβος* für verwerflich, die *εὐλάβεια* dagegen für Pflicht erklärten. S. die Belege bei *Bleek*. Auch die von *Grimm* a. a. O. neu herbeigezogenen Stellen Buch der Weish. 17, 8. 2. Makk. 8, 16. und Sir. 41, 3., in welchen das Wort geradezu von der Furcht gebraucht sein soll, und deren Beweiskraft *Delitzsch* (p. 190. u. Bemrkk. u. Berichtt.) und *Riehm* (a. a. O.) anerkennen, erhärten nicht, was sie sollen. Denn an der erstgenannten Stelle ist unter *κατεγέλαστος εὐλάβεια* die verkehrte, götzendienerische, und darum verlachenswerthe, *religiöse Scheu* der ägyptischen Zauberer zu verstehen, an der zweiten Stelle wird nur davon abgemahnt, vor der äusseren Uebermacht des feindlichen Heeres, und an der dritten endlich vor dem Tode, da dieser das gemeinsame Loos aller Menschen sei, irgend eine *Scheu* zu haben. Der Begriff der blossen *Scheu* aber passt wegen der vorhergehenden starken Ausdrücke *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* an unserer Stelle nicht \*). Hierzu kommt, dass die angenommene Prägnanz bei einem Verbum wie *εἰσακουσθήναι* jedenfalls misslich und durch die beigebrachten angeblichen Parallelen Ps. 22, 22. (יִמְקְרַי רַמִּים עֲנִיתִי), was aber

---

\*) Nach *Tholuck* hat der Verfasser die erste Bitte des Erlösers im Gebet zu Gethsemane, die Bitte mit *εἰ δυνατόν* im Auge, in der sich ein Zustand des „bedenklichen Zauderns“, der „detractatio“ (!) ausdrücke, was *εὐλάβεια* eben auch bezeichne. Von dieser Bedenklichkeit, welche beim Erlöser so lange gedauert, als er abstracter Weise sich nur in die Grösse des bevorstehenden Leidens versenkt, sei er befreit worden. So sei freilich die erste in diesem Zustande gesprochene Bitte unerfüllt geblieben, aber sie habe sich ja auch selbst in der zweiten aufgehoben, worin der eigene Wille mit dem göttlichen sich zusammengeschlossen habe. Allein auch „bedenkliches Zaudern“ heisst *εὐλάβεια* nie (auch bei *Plutarch*, *Fab. Max.* c. 1. nicht, wo es nichts weiter als Vorsicht bedeutet).

die LXX. nicht verstanden und ohne Prägnanz wiedergegeben haben), LXX. Hiob 35, 12. (ἐκεῖ κεκραῶνται καὶ οὐ μὴ εἰσακούσῃ [καὶ] ἀπὸ ὑβρεως πονηρῶν, wo aber ἀπὸ κτλ., wie im Hebräischen, auf das erste Verbum sich zurückbezieht), Ps. 118, 5. (καὶ ἐπήκουσέ μου εἰς πλατυσμόν κύριος), Hebr. 10, 22. (ἐρῶντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς) noch keineswegs gerechtfertigt ist. — Der Zusatz καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας enthält übrigens, logisch betrachtet, eine blossе Nebenbemerkung, die erst durch den Inhalt des vorhergehenden Participialsatzes veranlasst ist.

V. 8. Καίπερ ὦν υἱός) gehört zusammen. Mit *Heinrichs* u. M. καίπερ mit ἔμαθεν zu struiren, und solchergestalt V. 8. in Parenthese zu schliessen, verwehrt die Grammatik, da καίπερ niemals mit einem Tempus finitum verbunden wird. Zu verknüpfen aber ist καίπερ ὦν υἱός weder vermöge eines Hyperbaton mit δεήσεις . . . προσενέγκας, was *Photius* bei *Oecumenius* und *Clarius* für zulässig erachten, was aber schon durch den Zusatz καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας unmöglich wird, noch mit καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας (*Chrysostomus*, *Theophylact*). Denn gegen Letzteres entscheidet καίπερ, wornach die Eigenschaft des Sohnseins als etwas hervorgehoben wird, in Folge dessen die Hauptaussage befremdlich erscheinen könnte, es aber doch nicht befremdlich, vielmehr naturgemäss ist, wenn Jemand wegen seines Sohnseins vom Vater erhört wird. καίπερ ὦν υἱός gehört demnach zu ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, und dient zu contrastvoller Hebung desselben. Trotzdem dass Christus Sohn war, lernte er vom Leiden (dadurch dass er litt) den Gehorsam, die Ergebung in den Willen des Vaters. Vergl. Phil. 2, 6—8. — Der Artikel vor ὑπακοήν markirt die bestimmte Tugend des Gehorsams. Nicht, wie *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 72. Aufl. 2.) will, den „schon vorhandenen“ Gehorsam, oder den Gehorsam, „in welchem Jesus stand“, kann hier der Artikel bezeichnen. Denn einerseits müsste dann von Jesu Gehorsam schon im Vorhergehenden die Rede gewesen sein, was nicht der Fall ist, andererseits kann dem, bei welchem eine Tugend schon vorhanden ist, nicht erst ein Erlernen derselben zugeschrieben werden. Ueberhaupt aber ist, was *Hofmann* als Inhalt von V. 8. herausbringt, ein wunderliches Quid pro quo. Anstatt nämlich in V. 7. 8. die scharf und klar sich heraushebende Hauptaussage ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ . . . ἔμαθεν . . . τὴν ὑπακοήν als solche und in ihrem einfach begründenden Verhältniss zu οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν V. 5. an-



zuerkennen, will *Hofmann* auf die Nebenbestimmung ἅφ' ὧν ἔπαθεν den Ton gelegt wissen, und dann obendrein das ganze Gewicht der Worte καίπερ ὧν νιδὸς auf eben dasselbe ἅφ' ὧν ἔπαθεν fallen lassen! So soll denn in V. 8. der Gedanke ausgesprochen sein: dass Jesus hernach (!) das (!) gelitten habe, um dessen Abwendung er gefleht gehabt. Das Besondere sei nicht, dass er als Sohn Etwas, noch dass er Gehorsam gelernt habe (!!). Nicht gehorchen habe er gelernt, sondern den Gehorsam, in welchem er stand, habe er jetzt (!) oder in neuer Weise (!) so gelernt, wie er da (!) geübt sein wollte, wo (!) es galt (!) zu leiden. Und das soll, von allen sonstigen Willkürlichkeiten abgesehen, der Sinn sein können, trotzdem dass ἅφ' ὧν ἔπαθεν, und nicht einmal ἐν οἷς ἔπαθεν, was doch zum allermindesten als Handhabe einer derartigen Ausdeutung erwartet werden müsste, geschrieben steht? — ἔμαθεν) Die *Gesinnung* des Gehorsams besass Christus schon vor dem Leiden. Dieselbe bedarf aber, um ihr Vorhandensein zu documentiren, der Bewährung durch die That. Diese Fortbildung aber der Gesinnung des Gehorsams zur That des Gehorsams ist nichts anderes als ein praktisches Lernen der Tugend des Gehorsams. — ἀπὸ bei μανθάνειν wie Matth. 24, 32. 11, 29., den Ausgangspunkt bezeichnend. — ἅφ' ὧν ἔπαθεν bekannte Attraction st. ἀπ' ἐκείνων ἃ ἔπαθεν. — Das Wortspiel ἔμαθεν — ἔπαθεν ist auch bei den Classikern und Philo häufig. Vergl. Herodot 1, 207.: τὰ δέ μοι παθήματα, ἔοντα ἀχάριστα, μαθήματα γέγονεν. Sophocl. Trach. 142 f.: ὥς δ' ἐγὼ θυμοφθορῶ, μήτ' ἐκμάθοις παθοῦσα. Xenoph. Cyrop. 3, 1, 17.: πάθημα ἄρα τῆς ψυχῆς σὺ λέγεις εἶναι τὴν σωφροσύνην, ὥσπερ λύπην, οὐ μάθημα. Philo de speciall. legg. 6. (bei Mangey II. p. 340.): ἵν' ἐκ τοῦ παθεῖν μάθῃ. Viele andere Beispiele bei *Wetstein*.

V. 9. Καὶ τελειωθεὶς) und zur *Vollendung gebracht*, d. h. durch seine Erhöhung in den Himmel mit Herrlichkeit gekrönt (vergl. 2, 9. 10.), sc. in Folge des durch sein Leiden und Sterben gegen Gott bewiesenen Gehorsams. — ἐγένετο) Er *wurde* es. Urheber und Vermittler der ewigen Seligkeit für die an ihn Gläubigen *war* Christus allerdings schon während seines Erdenlebens. Aber auf eminente Weise, weil förmlich und augenscheinlich von Gott als solcher beglaubigt, *ward* er es erst durch seine Auferweckung und Erhöhung. — παῖσιν) vielleicht hinzugesetzt, um auf das gleiche Anrecht auch der gläubigen *Heiden* am christlichen Heil hinzudeuten. — τοῖς



ὑπακούουσιν αὐτῷ) Der Ausdruck schliesst formell an τὴν ὑπακοήν V. 8. sich an, mit welchem er eine Paronomasie bildet; materiell ist er von τοῖς πιστεύουσιν (4, 3.) nicht verschieden. Vergl. Röm. 10, 16. 2. Thess. 1, 8. al. — Die Redeweise αἰτίον τινι εἶναι σωτηρίας (vergl. τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν 2, 10.) ist auch bei Philo, Josephus und den Classikern häufig. Beispiele bei *Welstein*, *Kypke* und *Bleek*. — Das Beiwort αἰώνιος bei σωτηρία im N. T. nur hier. Vergl. aber LXX. Jes. 45, 17.

V. 10. ist nicht durch ein Kolon von V. 9. zu trennen, und auf alles Bisherige von V. 7. an zurückzubeziehen (*Böhme*). Vielmehr schliesst sich die Aussage eng an V. 9. an, indem sie eine Erläuterung des dortigen αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου enthält. Christus ward für alle Gläubigen Urheber der ewigen Seligkeit, *indem er begrüsst* (oder benannt) *ward von Gott als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks*. Das heisst: Um Vermittler der ewigen Seligkeit für Andere zu werden, musste Christus hohepriesterliche Würde besitzen; diese aber ward von Gott ihm beigelegt in dem schon V. 6. citirten Psalmausspruch. *Bengel*: προσηγορία, appellatio sacerdotis, non solum secuta est consummationem Jesu, sed antecessit etiam passionem, tempore Psalmi 110, 4. — Ernennen oder einsetzen (*Casaubonus*: constitutus; *Schulz*: proclamirt, öffentlich erklärt oder ernannt; *Stengel*: erklärt, ernannt; *Bloomfield*: being proclaimed and constituted) heisst προσαγορεύειν (im N. T. ein ἅπαξ λεγόμενον) nie; nur: *anreden, begrüssen, benennen*.

V. 11—6, 20. Der Verfasser steht im Begriff, zur näheren Darlegung der Christo nach der Weise Melchisedeks zukommenden hohenpriesterlichen Würde und somit seiner Erhabenheit über die levitischen Hohenpriester sich zu wenden. Bevor er indess dazu übergeht, beklagt er sich in einer Digression über die niedrige Stufe der christlichen Erkenntniss, auf der die Leser, die längst selber Lehrer des Christenthums sein müssten, noch immer stehen, ermahnt sie, nach Mündigkeit und Reife im Christenthum zu streben, und weis't warnend darauf hin, dass diejenigen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben abfallen, unwiederbringlich das christliche Heil verscherzen, äussert dann aber seine Zuversicht, dass es mit den Lesern, die durch Werke der christlichen Liebe sich hervorgethan und noch hervorthuen, nicht also sich verhalten werde, und giebt an, was er von ihnen wünscht — näm-

lich Ausdauer bis zum Ende —, indem er zugleich auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung und die objective Sicherheit der Christenhoffnung aufmerksam macht.

V. 11. *Περὶ οὗ*) sc. *Χριστοῦ ἀρχιερέως κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*. Auf diesen *Gesammtbegriff* ist, wie auch *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 780.) anerkennt, *περὶ οὗ* zurückzubeziehen. Nicht bloss *Χριστοῦ* (*Oecumenius*, *Primasius*, *Justinian*) ist zu ergänzen, weil das eine viel zu allgemeine Objectsbestimmung wäre, da ja von Christus nicht erst im Folgenden, sondern überall im Briefe die Rede ist. Aber auch nicht *Μελχισεδέκ* ist zu *οὗ* zu suppliren (*Peschito*, *Calvin*, *Schöttgen*, *Peirce*, *Semler*, *Chr. Fr. Schmid*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Alford* u. A.). Denn wenn auch, worauf *Bleek* sich beruft, der Verfasser nach beendigter Digression (7, 1 ff.) mit einer Charakteristik eben des Melchisedek beginnt, so ordnet doch dieselbe dem höheren Zweck, die hohepriesterliche Würde *Christi* in's Licht zu setzen, sich unter, wie ja auch die Beziehung von 7, 1 ff. auf den *Schluss* der Digression 6, 20. klar beweis't, indem Ersteres durch γὰρ nur als begonnene Entwicklung des 6, 20. wieder hervorgehobenen Hauptmomentes *Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* sich darstellt. *οὗ* mit *Grotius*, *Cramer*, *Storr*, *Abresch*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch* u. A. als Neutrum zu fassen, und auf die hohepriesterliche Würde Christi nach Melchisedeks Weise zu beziehen, wornach also *οὗ* aufzulösen wäre in *περὶ τοῦ προσαγορευθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεῶς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ist zwar möglich, aber nicht so natürlich wie die Fassung als Masculinum, da im Vorhergehenden von der bestimmten *Person* Christi die Rede gewesen ist. — *πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος*) sc. *ἐστίν*. Falsch, weil sonst *ἂν εἶη* hätte hinzutreten müssen, und weil ja später eine ausführliche Entwicklung der Sache wirklich nachfolgt, *Erasmus*, *Luther* u. M.: davon hätten wir wohl viel zu reden. — *καί*) und zwar. — *λέγειν*) gehört zu *δυσερμηνευτος*. Falsch nimmt es *Heinrichs* mit *ἡμῖν ὁ λόγος* zusammen. — Schon wegen der Zusammengehörigkeit des *λέγειν* mit *δυσερμηνευτος*, aber auch wegen des vorhergehenden *ἡμῖν*, dem kein *ὑμῖν* folgt, ist es unstatthaft, die Schwierigkeit der Auslegung oder Verständlichmachung des *λόγος* mit *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Peirce*, *Chr. Fr. Schmid*, *Vulckenaer*, *Kuinoel* u. A. auf Seiten der *Leser* anzunehmen, und solchergestalt *δυσερμηνευτος* im Sinne von *δυσνόητος* 2. Petr. 3, 16. zu deuten. Im Gegentheil wie

der *Verfasser* reichen Stoff zum Reden hat über die angegebene Materie, so wird es auch dem *Verfasser* schwer, sich den Lesern darüber verständlich zu machen. Den Grund dieser für ihn obwaltenden Schwierigkeit fügt der Satz mit ἐπεὶ hinzu, welcher desshalb nur auf δυσερμηνευτος λέγειν, nicht zugleich auf πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος zu beziehen ist. Uebrigens haben mit Recht schon *Storr* und *Bleek* bemerkt, dass in der Verknüpfung von λόγος mit den beiden Prädicaten πολὺς und δυσερμηνευτος eine Art Zeugma enthalten ist, insofern λόγος beim ersten Prädicat activ \*), beim zweiten passiv zu nehmen ist. Ueber Christi Hohespriesterthum nach Melchisedeks Weise hat der Verfasser viel zu reden; und zwar wird es ihm schwer, den *Inhalt* oder *Gegenstand* seiner Rede den Lesern zum Verständniss zu bringen. — γεγόνατε) charakterisirt die geistige Trägheit oder Stumpfheit der Leser als etwas, was nicht schon ursprünglich ihnen anhaftete, sondern erst später bei ihnen zum Vorschein gekommen ist. *Chrysostomus*: τὸ γὰρ εἰπεῖν ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς δηλοῦντος ἦν, ὅτι πάσαι ὑγίαινον καὶ ἦσαν ἰσχυροί, τῇ προθυμίᾳ ζέοντες, καὶ ὕστερον αὐτοὺς τοῦτο παθεῖν μαρτυρεῖ. — νωθρός) im N. T. nur hier und 6, 12. — ταῖς ἀκοαῖς) *rücksichtlich des Gehörs*, d. h. der geistigen Fassungskraft. Vergl. Philo, Quis rer. divin. haeres p. 483. (bei Mang. I. p. 474.): ἐν ἀψύχοις ἀνδριάσιν, οἷς ἅτα μὲν ἐστιν, ἀκοαὶ δὲ οὐκ ἔνεισιν. Der Plural steht, da von einer Mehrheit von Personen die Rede ist. Ueber den Dativ aber, statt dessen auch der Accusativ gesetzt sein könnte, vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 193. Aufl. 5. p. 244.

V. 12. Rechtfertigung des Vorwurfs νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς V. 11. — καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδασκαλοὶ) *denn da ihr sogar Lehrer sein müsstet*. καὶ intendirt das ὀφείλοντες εἶναι διδασκαλοὶ. Vergl. 2. Kor. 3, 10. al. Willkürlich *Bloomfield* (ed. 8.), es sei bei καὶ γὰρ ein Mittelglied zu suppliren: „[And such ye are,] for though ye ought, according to the time, to be teachers etc.“ — διὰ τὸν χρόνον) *um des Zeitraums willen*, d. h. weil schon so geraume Zeit, seitdem ihr Christen seid, verflossen ist. Aehnlich steht διὰ τὸν χρόνον auch oft bei den Classikern. Vergl. z. B. *Aelian*, var. hist. 3, 37.: οἱ πάνυ παρ’ αὐτοῖς γεγηρακότες . . . πίνουσι κόνειον, ὅταν

\*) Irrig leugnen das *Delitzsch* und *Alford*. Auch die beiden Beispiele aus Dionys. Halic., auf welche *Delitzsch* sich stützt, sprechen gegen ihn.

ἑαυτοῖς συνειδῶσιν, ὅτι πρὸς τὰ ἔργα τὰ τῇ πατρίδι λυσιτελοῦντα ἄχρηστοί εἰσιν, ὑποληρούσης ἤδη τι αὐτοῖς καὶ τῆς γνώμης διὰ τὸν χρόνον. — In Bezug auf das Folgende streitet man darüber, ob *τίνα* oder *τινὰ* zu accentuiren sei. Als Fragpartikel fassen das Wort die *Peschito* und *Vulgata*, *Augustin* tract. 98. in Joh., *Schlichting*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Abresch*, *Schulz*, *Kuinoel*, *Klee*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Stengel*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, *Lehrbegr.* des Hebräerbr. p. 780., *Reuss* und die Meisten. Als Pronomen indefinitum dagegen nehmen es *Oecumenius*, *Luther*, *Calvin*, *Peirce*, *Cramer*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Lachmann*, *Bleek*, *Ebrard*, *Bisping*, *Alford* u. A. Nur das Letztere ist grammatisch möglich. Denn im entgegengesetzten Fall müsste, da das Subject im Tempus finitum (*χορεῖαν ἔχετε*) und Infinitiv (*διδάσκειν*) ein *wechselndes* ist, entweder der Infinitiv *Passivi* τοῦ διδάσκεσθαι ἡμᾶς geschrieben, oder zu dem Infinitiv *Activi* noch ein besonderer Subjectsaccusativ (etwa *ἐμε*) hinzugesetzt sein, wogegen auch 1. Thess. 4, 9. nicht entscheidet, da dort die *Lachmann'sche* L. A. οὐ χορεῖαν ἔχομεν γράφειν ὑμῖν das ausschliesslich Richtige ist. S. ausserdem die Bemerkk. in mein. Komm. zu d. Thess.-Brr. Aufl. 2. p. 109 f. Wie übrigens in grammatischer, so ist auch in logischer Hinsicht die Accentuation *τίνα* verwerflich. Denn bei Annahme derselben würde der Gedanke entstehen, dass die Leser auf's Neue der Belehrung *darüber* bedürften, *welche Lehrstücke* zu den στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ zu zählen, oder auch: *von welcher Beschaffenheit* dieselben seien. Offenbar aber kann der Verfasser, wie auch der Explicativsatz καὶ γέγονατε κτλ. zeigt, nur *darüber* sich beklagen wollen, dass die Leser, die längst *Andere* zu unterweisen fähig sein sollten, *selbst* noch nöthig hätten, in den στοιχεῖα unterwiesen zu werden. Während übrigens *de Wette* und *Riehm* in dem indefiniten *τινὰ* irrthümlich einen „zu starken Sinn“ finden, erklärt *Delitzsch* dasselbe eben so irrthümlich für „nichtssagend“ und „matt“. Mit Recht bemerkt gegen Letzteren *Alford*: „So far from *τινὰ*, *some one*, being, as *Delitzsch* most absurdly says, „matt und nichtssagend“, it carries with it the fine keen edge of reproach; q. d.: to teach you, what all know, and any can teach.“ — ἡμᾶς) dem *τινὰ* vorangestellt, um die Antithese zu εἶναι διδάσκαλοι desto markierter hervortreten zu lassen. — Der schon in τὰ στοιχεῖα liegende Begriff „rudimenta“ wird durch den dazu gehörigen Genitiv τῆς ἀρχῆς noch bestimmter (*Calvin*: „quo plus incutiat pudoris“) hervorgehoben. Also:



die *allerersten Anfangsgründe* oder die *Anfangselemente*. Analog ist das lateinische *prima rudimenta* Justin. 7, 5. Liv. 1, 3., *prima elementa* Horat. Serm. 1, 1, 26. Quintil. 1, 1, 23. 35. Ovid. Fast. 3, 179. — τῶν λόγιων τοῦ θεοῦ) *der Aussprüche Gottes*. Vergl. Act. 7, 38. 1. Petr. 4, 11. Röm. 3, 2. Gemeint sind *die Heilsoffenbarungen des Christenthums*, welche Gott als sein Wort hat verkündigen lassen. An die alttestamentlichen Weissagungen und deren Ausdeutung und Beziehung auf die christlichen Verhältnisse zu denken (*Peirce, Chr. Fr. Schmid, Schulz, Stengel* u. M.), ist unstatthaft, da der Ausdruck τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bei seiner Allgemeinheit immer erst durch den Context seine nähere Sinnbestimmung erhält, hier aber dasjenige, was V. 12. als τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγιων τοῦ θεοῦ namhaft gemacht ward, gleich darauf (6, 1.) deutlicher als ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος bezeichnet wird. — γεγόνατε) erinnert, ebenso wie das vorhergehende πάλιν, auf's Neue an den früher erfreulicheren Geisteszustand der Leser. — γάλακτος καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς) Zu dem Bilde vergl. 1. Kor. 3, 2.: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρωμα. Philo de agricult. p. 188. (bei Mangey I. p. 301.): Ἐπεὶ δὲ νηπίοις μὲν ἐστὶ γάλα τροφῆς, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα· τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν εὐπρεπεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀπάσης ἀρετῆς ὑαγῆσιν. Quod omnis probus liber p. 889. A. (II. p. 470.) al. — Unter der *Milch* versteht der Verfasser den Elementarunterricht im Christenthum, unter der *festen Speise* die tieferen Aufschlüsse über das Wesen des Christenthums, zu deren Verständniss eine schon gereifere christliche Einsicht erfordert wird. Bei dem Ersteren denkt er an die 6, 1. 2. aufgezählten Lehrmomente (nicht, wie *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Clarius* u. M. annehmen, an die Lehre von der Menschheit Christi im Gegensatz zu seiner Gottheit, was dem Context fern liegt), bei dem Letzteren hauptsächlich an *den* Gegenstand, dessen Erörterung eben im Folgenden vorzugsweise ihn beschäftigen soll, an das Hohepriesterthum Christi nach der Weise Melchisedeks. — Die Aussage von V. 12. haben *Mynster* (Theol. Stud. u. Krit. 1829. H. 2. p. 338.), *Ebrard* u. M. zum Beweise geltend gemacht, dass der Hebräerbrief nicht an die palästinischen Gemeinden, namentlich nicht an die Gemeinde zu Jerusalem gerichtet gewesen sein könne. Allerdings könnte auch der Inhalt des Verses befremdend erscheinen,

da die Gemeinde zu Jerusalem die Stammgemeinde der übrigen war, und aus ihrer Mitte die angesehensten Lehrer des Christenthums hervorgegangen waren. Indess das Letztere wird durch die Aussage des Verses gar nicht in Abrede gestellt. Denn der Verfasser hat den Gemeindebestand, wie er zu seiner eigenen Zeit war, vor Augen; er redet, wofür auch διὰ τὸν χρόνον spricht, zu einer zweiten Generation der palästinischen Christenheit. Die engherzige Richtung aber, welche diese zweite Generation, statt zur Anerkennung der Freiheit und Universalität des Christenthums als der vollkommensten Religion sich fortzubilden, genommen hatte, konnte ihr gegenüber das Aussprechen eines Vorwurfs, wie wir hier ihn finden, gar wohl rechtfertigen. Nur so viel folgt aus den Worten — was auch durch 13, 7. bestätigt wird —, dass, als der Verfasser schrieb, Jakobus, der Bruder des Herrn, der jerusalemitischen Gemeinde bereits durch den Tod entrissen sein musste, da er sonst in einem andern Tone hätte reden müssen.

V. 13. 14. Begründung des γερόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος καὶ οὐ στερεῶς τροφῆς V. 12. Der Sinn: denn allgemein charakteristisch für den, welcher (in geistiger Hinsicht) der Milch bedarf, ist, dass er, weil unmündig, noch unerfahren ist im λόγος δικαιοσύνης, und das eben ist euer Fall. Die feste Speise dagegen gebührt nur den τέλειοι, τέλειοι aber seid ihr noch nicht. Bei dieser Fassung der Worte hat man keine Veranlassung, das γὰρ im Verhältniss zum Vorigen anstössig zu finden, und entweder mit Storr dasselbe dem γὰρ V. 12. zu coordiniren und wie dieses auf V. 11. zurückzubeziehen — was schon wegen des V. 13. 14. aus V. 12. beibehaltenen Bildes unstatthaft wird —, oder mit Bleek und Bisping zu sagen, dass der Gedankenfortschritt natürlicher hervortreten würde, wenn der Verfasser geschrieben hätte: πᾶς γὰρ ὁ ἄπειρος λόγος δικαιοσύνης μετέχει γάλακτος· νήπιος γὰρ ἐστίν. — ὁ μετέχων γάλακτος) wer (in geistiger Hinsicht) an Milch Antheil hat, d. h. nur in ihr seine Nahrung besitzt, feste Speise noch nicht zu vertragen im Stande ist. Bengel: Lacte etiam robusti vescuntur, sed non lacte praecipue, nedum lacte solo. Itaque notantur hoc loco ii, qui nil denique nisi lac aut capiunt aut petunt. — ἄπειρος λόγος δικαιοσύνης) sc. ἐστίν, der ist noch unerfahren im Wort von der Gerechtigkeit. Fast durchgängig (auch noch Bleek, de Wette, Tholuck) hat man hier von der Voraussetzung sich leiten lassen, dass λόγος δικαιοσύνης nur eine

wechselnde Ausdrucksform des nämlichen Begriffs sei, welcher V. 12. 14. durch *στρεὰ τροφή* oder 6, 1. durch *τελειότης* ausgedrückt werde. Man hat dann *entweder* *λόγος δικαιοσύνης* für gleichbedeutend mit *λόγος δίκαιος* oder *τέλειος* gehalten, und die höhere, vollkommenere Lehre in dem Ausdruck bezeichnet gefunden. So *Schlichting* („sermo justitiae videtur positus pro sermone justo, h. e. perfecto ac solido“), *Grotius* („Hic δικαιοσύνης dixit pro τελειότητος . . . et genitivus est pro adjectivo“), *Abresch* („doctrina vel institutio justa, h. e. perfecta, plena, omnia complectens, quae ad perspicuam distinctamque pertineant doctrinae Christianae intelligentiam“), *Schulz* („jene rechte, höhere Lehre“), *Kuinoel*, *Bisping* u. v. A. Oder man hat, was richtiger, *δικαιοσύνης* als Genitiv des Objects angesehen. Im letzteren Fall fasst man *δικαιοσύνη* entweder, wie *Michaelis* ad Peirc. unter Berufung auf das hebräische קִדְּשׁ im Sinne von ἀλήθεια \*), als die Lehre vom Wesen der Sache selbst im Gegensatz gegen die typischen Bilder derselben, oder versteht den *λόγος δικαιοσύνης* spe-

---

\*) Auch *Delitzsch* nimmt *δικαιοσύνη*, unter Hinweisung auf den Gebrauch von קִדְּשׁ, רִצְּוֹ, מִצְוָה, als Synonymum von ἀλήθεια, will dann aber den Genitiv *δικαιοσύνης* nicht als inhaltliche, sondern als eigenschaftliche Bestimmung von *λόγος* betrachtet, und *λόγος* von der Sprachfähigkeit gedeutet wissen. So soll denn *λόγος δικαιοσύνης* „die Fähigkeit, gerechtigkeitsgemäss zu sprechen“, d. h. die „Rede über geistliche Dinge, welche sich streng nach der Norm des Wahren richtet, und alle Momente des Sachverhalts, ohne eins wegzulassen, gleichmässig beachtet, harmonisch verbindet“, bezeichnen, und in V. 13. folgender „straffster Begriffszusammenhang“ enthalten sein: „wer noch Milch bekommen muss, der ist noch unkundig rechtschaffener d. i. rechtlehriger oder rechtgläubiger Rede; denn er ist ein nur erst lallendes, noch nicht sprechfähiges Kind.“ Diese seltsame, auf die unbegreiflichen Gründe gestützte Ansicht, dass, „da νήπιος (von νη und ἔπος) den Sprachunfähigen, Unmündigen bedeute, *λόγος* in ἀπειρος λόγου δικαιοσύνης die Präsumtion für sich habe, die Sprachfähigkeit zu bedeuten, und diese Bedeutung hier im Hinblick auf das im antithetischen Parallelgliede vorkommende αἰσθητήρια um so wahrscheinlicher sei, als ὁ λόγος in der Bedeutung der Sprache bei Philo unzählige Mal neben der αἰσθησις oder den πέντε αἰσθήσεις vorkomme, deren Organe αἰσθητήρια heissen“, trägt ihre Widerlegung an der Stirn. Sie passt, wie schon *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 734.) und *Alford* bemerkt haben, gar nicht in den Zusammenhang, da es sich diesem zufolge nicht um die Fähigkeit, über geistliche Dinge zu reden, sondern um die Fähigkeit, dieselben zu verstehen, handelt.

ciell, wie *Oecumenius*, von dem λόγος περὶ τῆς θεότητος τοῦ κυρίου, oder, wie *Carpzov*, von der „doctrina de sacerdotio Jesu Christi Melchisedeciano, quae dicitur ὁ λόγος δικαιοσύνης propterea, quia Melchisedecus, vi nominis, βασιλεὺς δικαιοσύνης vertitur 7, 2., eaque appellatio ad Christum sacerdotem applicatur, cujus πρέπον fuit πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, Matth. 3, 15.“, oder bezieht die Worte, wie *Primasius*, *Zeger*, *Bengel*, *de Wette* u. A. überhaupt auf intellectuelle und sittliche Vollkommenheit, wie denn schon *Chrysostomus*, der den Ausdruck durch ἡ ἄνσι φιλοσοφία erläutert, (und nach ihm *Theophylact*) die Wahl lässt, an den βίος ἄκρος καὶ ἡκριβωμένος (nach Matth. 5, 20.) oder an τὸν Χριστὸν καὶ τὸν ὑψηλὸν περὶ αὐτοῦ λόγον zu denken. Allein die Grundvoraussetzung, aus der alle diese Deutungen erwachsen sind, ist eine irrige. Denn der Nachdruck liegt nicht auf λόγου δικαιοσύνης, sondern auf dem deshalb vorangestellten ἄπειρος. Nicht einen *Nichtbesitz* des λόγου δικαιοσύνης, sondern nur einen *Mangel an Erfahrung* in demselben, nur eine ungenügende, schülerhafte Erkenntniss desselben giebt der Verfasser den Lesern Schuld. Der λόγος δικαιοσύνης verhält sich daher an und für sich eben so indifferent zum Begriff der στερεὰ τροφή oder der τελειότης, wie zu dem Begriff der στοιχεῖα, zu welchem letztern *Ebrard* ihn rechnet. Erst durch die mehr oder minder erschöpfende Mittheilung seines Inhalts wird er zum Einen oder zum Andern. *Das Wort von der Gerechtigkeit* ist nämlich nichts weiter als eine Umschreibung des *Christenthums* oder des *Evangeliums*, insofern eben die vor Gott geltende Gerechtigkeit \*) der Mittelpunkt

---

\*) Von der vor Gott geltenden Gerechtigkeit (vergl. auch 11, 7.) haben δικαιοσύνη mit Recht schon *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Peirce*, *Storr*, *Klee*, *Tholuck*, *Bleek*, *Stein*, *Ebrard*, *Bloomfield* u. M. gedeutet. — Der obigen Auffassung beigetreten sind *Alford* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 733.), nur dass nach Letzterem vermittelt einer zu spitzen Unterscheidung das Evangelium nicht darum Wort der Gerechtigkeit genannt sein soll, weil „die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhalts ist“, sondern darum, „weil es zur Gerechtigkeit führt, weil durch seine Verkündigung dem Menschen die Möglichkeit verschafft und die Gelegenheit geboten ist, in einen Zustand der Rechtbeschaffenheit seines Verhältnisses zu Gott einzutreten, indem er nämlich gläubig an das verkündete Wort sich hält.“ Warum doch hätte der mit der Lehrweise des Paulus vertraute, und ihr, wenngleich mit Selbstständigkeit, sich anschliessende Verfasser sich scheuen sollen, als inhaltlichen Mittelpunkt des Evangeliums „die vor Gott geltende Gerechtigkeit“ anzuerken-



seines Inhalts ist. Ganz analog dieser Bezeichnungsweise ist die paulinische Charakteristik des evangelischen Lehramts durch ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης 2. Kor. 3, 9., und der Lehrer des Christenthums durch διάκονοι δικαιοσύνης 2. Kor. 11, 15., wesshalb auch zur Rechtfertigung des gewählten Ausdrucks mit *Bleek* und *Bisping* eine Anspielung auf die 7, 2. vom Namen Melchisedek gegebene Auslegung βασιλεὺς δικαιοσύνης anzunehmen unnöthig ist. — νῆπιος γάρ ἐστιν) denn er ist noch ein unmündiges Kind, ein Neuling im Christenthum. Hervorhebung der Natürlichkeit des ἀπειρος λόγου δικαιοσύνης.

V. 14. Der Gegensatz: für vollkommene oder gereifere Christen dagegen (und nur für sie) ist die feste Speise. τελείων ist mit Nachdruck vorangestellt. — τῶν διὰ τὴν ἔξιν κτλ.) nähere Charakteristik der τέλειοι: für sie, welche u. s. w. — ἔξις) wie das nachfolgende αἰσθητήριον im N. T. ein ἀπαξ λεγόμενον. Es entspricht dem lateinischen *habitus*, und wird namentlich gebraucht von dem durch Gewöhnung hervorgebrachten Zustande. Hier bezeichnet es die durch Uebung gewonnene Fähigkeit oder Fertigkeit. Vergl. Quintil. 10, 1, 1.: firma quaedam facilitas, quae apud Graecos ἔξις nominatur. — τὰ αἰσθητήρια) die Sinneswerkzeuge; auf das Geistige übertragen: das Auffassungsvermögen. Vergl. LXX. Jerem. 4, 19.: τὰ αἰσθητήρια τῆς ψυχῆς μου. — γεγυμνασμένα) Prädicat; wörtlich: als geübt. Zu der ganzen Wendung vergl. Galen. de dignot. puls. 3. (bei Wetstein): ὅς μὲν γὰρ . . . τὸ αἰσθητήριον ἔχει γεγυμνασμένον ἱκανῶς . . . οὗτος ἄριστος ἂν εἴη γνώμων. — πρὸς διάκρισιν κτλ.) zur Unterscheidung des Guten und Schlechten. Die Worte können mit γεγυμνασμένα, aber auch mit dem Gesamtausdruck γεγυμνασμένα ἔχόντων zusammengefasst werden. Das καλόν τε καὶ κακόν aber ist vom Richtigen und Verkehrten, oder vom Heilsamen und Verderblichen, nicht mit Stein von dem, was sittlich gut und böse ist, zu verstehen. Chrysostomus: νῦν οὐ περὶ βίου αὐτῷ ὁ λόγος, ὅταν λέγῃ· πρὸς διάκρισιν καλοῦ καὶ κακοῦ (τοῦτο γὰρ παντὶ ἀνθρώπῳ δυνατόν ἐστὶν εἰδέναι καὶ εὐκολόν) ἀλλὰ περὶ δογμάτων ἐγνῶν καὶ ὑψηλῶν, διεφθαρμένων τε καὶ ταπεινῶν.

---

nen, da diess eben nur ein allgemeiner Begriff war, der eine eigenthümliche Auffassung und Behandlung, wo es auf Entwicklung und Geltendmachung des Einzelnen ankam, nicht ausschloss?

## Kap. VI.

V. 2. Statt der Recepta διδαχῆς lies't *Lachmann* διδαχῇν. Aber der Accusativ stützt sich nur auf B. und die lateinische Uebersetzung in D. (doctrinam), und ist blosses Schreibversehen. — V. 3. *Elz.*: ποιήσομεν nach B. K. L. It. Vulg. Basm. Copt. Syr. utr. Ambros. Beibehalten von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Bloomfield*. In Schutz genommen auch von *Reiche*. Aber als ursprünglicher wegen des Ebenmaasses mit φερώμεθα V. 1. erscheint der schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Bleek*, *Delitzsch* und *Alford* gebilligte Coniunctiv ποιήσωμεν. Beglaubigt wird derselbe durch die starke Auctorität von A. C. D. E. 23. 31. 39. al. mult. Arm. Chrys. (codd.) Theodoret. (comment.) Oecum. Damasc. — V. 7. ἐπ' αὐτῆς) B\*\*. 213. 219\*\*. al.: ἐπ' αὐτήν. Aenderung zu Gunsten des üblicheren Sprachgebrauchs. — Der Recepta πολλάκις ἐρχόμενον haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* die Wortstellung ἐρχόμενον πολλάκις vorgezogen. Die äussere Beglaubigung ist für Beides im Wesentlichen gleich. Die Recepta wird durch A. C. K. L. Vulg., die *Lachmann'sche* L. A. durch B. D. E. 37. 116. al. It. Syr. utr. Copt. al. bezeugt. Aber für Ursprünglichkeit der letzteren spricht der grössere Wohl laut, für welchen der Verfasser sonst eine Vorliebe zeigt. — V. 9. Die nach dem Vorgange der Edd. Complut. und Plantin. von *Bengel*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. befolgte Schreibweise κρείσσονα statt der Recepta κρείττονα wird hier durch A. B. C. D\*\*\*. (E.?) L. al. gefordert. Anders 1, 4. 7, 7. u. ö. — V. 10. καὶ τῆς ἀγάπης) *Elz.*, *Matthaei*: καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης. Aber τοῦ κόπου fehlt in A. B. C. D\*. E\*. 6. 31. 47. al. Syr. utr. Erp. Basm. Aeth. Arm. Vulg. Clar. Germ., bei Chrysost. (2 Mal) Antioch. Theophyl. Hier. Verurtheilt schon von *Beza*, *Mill*, *Bengel* u. A. Mit Recht getilgt von *Griesbach*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Tischendorf*, *Alford*, *Reiche* u. A. Glossem aus 1. Thess. 1, 3. — V. 14. *Elz.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.*, *Bloomfield*, *Reiche*: ἡ μὴν. Statt dessen haben *Lachmann*, *Tischendorf I.* und *VII.* und *Alford*: εἰ μὴν. Das Letztere, gebilligt auch von *Bleek* u. A., ist wegen der gewichtigen Auctorität von A. B. (C. L\*\*.: εἰ μὴ) D. (D. corr.: εἰ μὴ) E. Cod. Sinait. 17. 23. al. Didym. Damasc. Vulg. It. Ambros. Bed. (: nisi) als das Ursprüngliche anzusehen. ἡ μὴν ist spätere Umsetzung des un griechischen Ausdrucks der LXX. in den griechischen. — V. 16. ἄνθρωποι μὲν γάρ) So *Elz.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield* und *Alford*. Aber μὲν fehlt bei A. B. D\*. 47. 52.

Cyrrill. Mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* — V. 18.  $\theta\epsilon\acute{o}\nu$ ) *Bleek* nach A. C. 17. 52. Cyrrill. Didym. Chrys. al.:  $\tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ . — V. 19. Statt der Recepta  $\alpha\sigma\phi\alpha\lambda\eta\tilde{\nu}$ , welche auch durch den Codex Sinaiticus bestätigt wird, schreibt *Lachmann* nach A. C. D\* in der Stereotypausgabe:  $\alpha\sigma\phi\alpha\lambda\eta\tilde{\nu}$  (so auch *Tischendorf ed. VII.*), in der grösseren Ausgabe:  $\alpha\sigma\phi\alpha\lambda\eta\nu$ . Aber die Form lässt schwerlich sich rechtfertigen.

V. 1—3. Man streitet darüber, ob in diesen Versen *der Verfasser* seinen *Vorsatz* ausspricht, mit Uebergang des christlichen Elementarunterrichts zu Gegenständen des tieferen christlichen Wissens fortzuschreiten, oder ob in denselben eine *Aufforderung an die Leser* enthalten ist, nicht länger an den Anfangslehren des Christenthums zu haften, sondern darüber hinaus nach christlicher Mündigkeit und Vollkommenheit zu streben \*). Das Erstere neh-

---

\*) Dem Zwingenden des obigen Entweder — Oder haben *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 781 f.) sich entziehen zu können gemeint. Sie wollen das Eine ohne Ausschluss des Andern anerkannt wissen, indem sie zu gleicher Zeit die *Mahnung* an die *Leser*, nach der  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$  zu streben, und die *Absicht* des *Verfassers*, die *Leser* zur  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$  zu führen, ausgesprochen finden. Aber es ist diess (vergl. auch *Reiche*, comment. crit. p. 37. not. 2.) eine widernatürliche, völlig unmögliche Annahme. Denn es ist undenkbar, dass dem Verfasser ein und derselbe Ausdruck hätte genügend erscheinen können, um mittelst desselben in einem Athem die verschiedenartigsten Dinge auszusprechen. Die Ankündigung des Fortschreitenswollens des Verfassers zu einem schwierigeren Abschnitte seiner Erörterung und die an Andere gerichtete Ermahnung zum Trachten nach christlicher Reife sind zwei mit einander so unvereinbare Aussagen, dass sie unmöglich zu gleicher Zeit in das  $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \text{V. 1. und } \tau\acute{o}\tilde{\upsilon}\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu\ \text{V. 3.}$  sich zusammendrängen liessen. Eben so wenig kann mit  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \text{V. 1.}$  zugleich der Zustand der Mündigkeit im Christenthum und die auf das Höhere bezügliche christliche Lehrthätigkeit eines Andern bezeichnet sein. Wollte daher der Verfasser Beides zusammen, sowohl eine Ermunterung der *Leser*, als auch seine eigene Absicht aussprechen, so musste er nothwendig jedes für sich, d. h. erst das Eine und dann das Andere, bemerklich machen. Hierzu kommt, dass die Ansicht von *Delitzsch* und *Riehm* obendrein den Charakter der Halbheit trägt. Denn sie wagen es nicht einmal, dieselbe consequent durchzuführen, indem doch dieselbe Doppelseitigkeit der Beziehung, wie dem Hauptverbum  $\phi\epsilon\tilde{\rho}\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$  (und dem dasselbe wieder aufnehmenden  $\tau\acute{o}\tilde{\upsilon}\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\acute{\eta}\sigma\omega\mu\epsilon\nu$ ), auch den davon abhängigen Participien  $\acute{\alpha}\phi\epsilon\tilde{\nu}\tau\epsilon\varsigma$  und  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\lambda\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  zu Grunde liegen müsste,

men *Primasius, Luther, Vatablus, Zeger, Estius, Corn. a Lapide, Schlichting, Grotius, Limborch, Wolf, Bengel, Peirce, Cramer, Michaelis, Morus, Storr, Abresch, Heinrichs, Kuinoel, Klee, de Wette, Stengel, Tholuck, Bloomfield, Bisping, Reiche* (comment. crit. p. 36 sqq.), *Reuss* u. v. A., das Letztere dagegen *Chrysostomus, Theodoret, Photius, Gennadius* (bei Oecumen.), *Theophylact, Faber Stapulensis, Calvin, Clarius, Justinian, Jac. Cappellus, Böhme, Bleek, Ebrard, Hofmann* (Schriftbew. I. p. 636. Aufl. 2.) u. A. an. Der Zusammenhang mit dem Vorigen und Folgenden entscheidet gegen die erste, und erheischt die zweite Fassung. Der Verfasser hat den Lesern so eben erst Stumpfsinn vorgeworfen, und sich darüber beklagt, dass sie noch immer Kinder an christlichem Verstande seien. Unmöglich kann er daher jetzt fortfahren: „deshalb wolle er, mit Uebergang der Anfangslehren, in seinem Vortrage Gegenstände des höheren, tieferen christlichen Wissens erörtern“, wogegen an die *Klage* über den trotz aller berechtigten Erwartung des Gegentheils noch stets fortdauernden niedrigen christlichen Standpunkt der Leser sich passend die *Ermahnung* anschliesst, zu einer höheren Stufe sich emporzuschwingen. Kein Wunder desshalb, dass man bei Annahme der erstgenannten Erklärung zu willkürlichen Deutungen des  $\delta\iota\omicron$  6, 1. sich gezwungen gesehen hat, indem man es entweder, wie *Grotius, Tholuck, Bloomfield, Bisping* u. A. durch: „darum, weil doch Keiner von euch ein  $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$  wird *bleiben* wollen“ vervollständigte — was aber als Mittelglied ausdrücklich hätte *hinzugesetzt* werden müssen, da kein Leser dasselbe aus dem Vorigen zu errathen vermochte —, oder indem man es, wie *Schlichting* und *Reuss*, auf die Anfangsworte von 5, 11.:  $\pi\epsilon\rho\iota\ \omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\omicron}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\varsigma\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  bezog und alles Dazwischenliegende als gleichsam parenthetisch hinzugefügte Bemerkungen betrachtete — was indess schon durch die enge Zusammengehörigkeit von  $\delta\upsilon\varsigma\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  5, 11. mit dem *folgenden*  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\ \kappa\tau\lambda.$  verwerflich wird —, oder endlich indem man ihm, was lexikalisch unmöglich, die *Causalbedeutung* absprach, und es dann theils, wie *Morus*, durch „*doch*“, theils, wie

---

nun aber die Participien zwar grammatisch dasselbe doppelseitige Subject wie die Hauptverba haben, logisch dagegen überwiegend (d. h. der p. 209. init. bei *Delitzsch* vorhergehenden Bemerkung zufolge: ausschliesslich) auf den Verfasser sich beziehen sollen!



*Zachariae*, durch „indessen“, theils, wie *Abresch*, durch „vero, enimvero“ übersetzte. — Nicht minder aber entscheidet der Zusammenhang mit dem *Folgenden* gegen die erste und für die zweite Fassung. Denn es begreift sich sehr wohl, wie die Motivirung V. 4 ff. einer vorhergegangenen *Mahnung* Nachdruck zu verleihen im Stande ist, nicht aber, wie dadurch eine *Erklärung des Verfassers*, dass derselbe jetzt zu schwereren, tieferen Lehrgegenständen übergehen wolle, begründet werden könne (s. zu V. 4—6.). In ἀφέντες liegt kein Entscheidungsgrund weder für die eine noch die andere Fassung (gegen *de Wette*, *Bisping*, A.), und ἐπὶ τὴν τελειότητα, sowie θεμέλιον καταβαλλόμενοι passt mehr für die Leser als den Verfasser (s. unten). — Διό) *darum*, d. h. da die feste Speise nur für τέλειοι sich schickt, ihr aber zur Zahl der τέλειοι noch nicht gehört. — ἀφιέναι) wird nicht bloss von Rednern und Schriftstellern gebraucht, um auszudrücken, dass sie irgend einen Gegenstand übergehen oder unerwähnt lassen wollen (vergl. z. B. Demosthen. de fals. legat. p. 433, 28.: πάντα τὰ ἄλλα ἀφεῖς, ἃ πάντες ὑμεῖς ἴστε ἑρῶ.), sondern dient eben so häufig dazu, um das Unbeachtetlassen oder bei Seite Lassen eines Gegenstandes durch thatsächliches Verhalten zu bezeichnen. Vergl. z. B. Mark. 7, 8.: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Luk. 5, 11.: ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ. Eurip. Androm. 393.: ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεῖς πρὸς τὴν τελευτὴν, ὑστέραν οὖσαν, φέρῃ; An unserer Stelle ist das bei Seite Lassen des Geringeren gemeint, um darüber hinaus zu dem Höheren zu gelangen. Ganz verwandt dem ἀφιέναι τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ist, was Paulus Phil. 3, 14. als ἐπιλανθάνεσθαι τὰ ὀπίσω bezeichnet. Wie am genannten Orte Paulus von einem *Vergessen* des auf der Bahn zur christlichen Vollkommenheit bereits Erreichten nur im Hinblick auf das noch unerreichte Ziel, nicht aber im absoluten Sinne spricht, gleich als wollte er wirklich dem schon Erreichten jede reelle Bedeutung entzogen wissen, ganz ebenso ermuntert auch der Verfasser des Hebräerbriefs die Leser zu einem ἀφιέναι τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον nur insofern, als sie über das hinaus, was eine blosse Vorstufe bildet, zu etwas Höherem emporklimmen sollen, ohne irgendwie damit auszusprechen, dass der τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος — welcher allerdings der für jeden Weiterbau nothwendig als schon vorhanden vorauszusetzende Unterbau bleibt — überhaupt aufhören solle, ihr Besitzthum zu sein. Der Einwand, dass ἀφέντες nicht auf die

Leser bezogen werden könne, weil statt eines bei Seite Lassens vielmehr ein Festhalten oder Erneuern des *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγου* als Mittel, zur *τελειότης* zu gelangen, gefordert sein müsste, hat daher keinen Sinn. Vergl. *Calvin*: Jubet autem omitti ejusmodi rudimenta, non quod eorum oblivisci unquam debeant fideles, sed quia in illis minime est haerendum. Quod melius patet ex *fundamenti* similitudine, quae mox sequitur. Nam in exstruenda domo nunquam a fundamento discedere oportet; in eo tamen jaciendo semper laborare ridiculum. — τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον) das Anfangswort über Christus, d. h. die christliche Lehre in ihren ersten Anfängen oder Elementen. τῆς ἀρχῆς schliesst sich mit τὸν λόγον zu einem einzigen Begriff zusammen, und von diesem Gesamtbegriff hängt τοῦ Χριστοῦ ab. Der ganze Ausdruck aber besagt dasselbe, was vorhin (5, 12.) durch τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγιων τοῦ θεοῦ bezeichnet war. — ἡ τελειότης) bestimmt sich bei unserer Fassung von V. 1—3. von selbst als *Vollkommenheit*, d. h. *Mündigkeit* und *Reife* im Christenthum, und zwar in intellectueller, nicht in ethischer oder praktischer Hinsicht, in welcher letzteren willkürlich, weil gegen den Zusammenhang mit 5, 11—14., den Ausdruck *Chrysostomus* (βίος ἄριστος), *Gennadius* (χορηγία πολιτεία καὶ τῆς πίστεως ἀξία), *Photius* (ἡ ἐν ταῖς ἀρεταῖς προκοπή, ἡ τῶν θλίψεων καὶ διωγμῶν καὶ πειρασμῶν ὑπομονή), *Oecumenius* (ἡ τῶν ἔργων φιλοσοφία), *Clarius* (non solum superioris illius de Christo theologiae comprehensio, quantum homini fas est, verum etiam profectus in virtutes et afflictionum persecutionumque tolerantia) u. M. genommen haben. Diejenigen, welche in V. 1—3. eine Aussage des *Verfassers* über sein *Vorhaben* finden, müssen natürlich *τελειότης* von der Vollkommenheit der *Lehre*, d. h. von den tieferen Aufschlüssen über das Christenthum verstehen. Allein es ist diess jedenfalls eine Umdeutung des einfachen Wortbegriffs, wie sie weder dem sonstigen Sprachgebrauch entspricht (vergl. Kol. 3, 14.), noch auch an unserer Stelle contextgemäss erscheint. Denn da unmittelbar zuvor von τέλειοι im Gegensatz zu νήπιοι die Rede gewesen, so kann naturgemäss hier unter τελειότης nur der *Zustand der τέλειοι* verstanden werden. Hätte der Verfasser die Vollkommenheit der *Lehre* gemeint, so würde er mindestens ἐπὶ τὰ τῶν τελείων statt ἐπὶ τὴν τελειότητα haben schreiben müssen; denn erst hierdurch hätte er einen Wechselbegriff für das vorhergehende ἡ στερὰ τροφή 5, 14. gewonnen. — φερόμεθα) Der Verfasser

schliesst sich in die Ermahnung mit ein (vergl. 4, 14. al.), und mildert dadurch dieselbe. *φέρεσθαι ἐπὶ τι*, zu etwas fortgerissen werden, *mit Eifer wornach trachten*. — *θεμέλιον καταβάλλεσθαι*) eine in der späteren Gräcität ganz gangbare (Dionys. Halic. 3, 69. Joseph. Antiqq. 11, 4, 4. al.) Formel, um die *Legung des Grundes* zu bezeichnen. Schon wegen dieser *Gebräuchlichkeit* der Redensart ist es ganz verkehrt, wenn *Ebrard* für *καταβάλλεσθαι* hier die Bedeutung: „niederreißen“ verlangt. Aber auch die Wortstellung entscheidet dagegen, da *καταβαλλόμενοι* vor *θεμέλιον* seinen Platz haben müsste, während die *Nachstellung* beweis't, dass auf *θεμέλιον*, nicht auf dem Verbum, der Nachdruck ruht, *θεμέλιον* also in Antithese zum vorhergehenden *τελειότητα* steht. Der Participialsatz *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβ. κτλ.* bildet demnach eine Erläuterung zu *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*. — Die Genitive *μετανοίας* u. s. w. geben das *Material* an, *mit welchem* der Grund gelegt wird, und zwar gehören je zwei der genannten Stücke zusammen, so dass drei Paare von Anfangsmomenten des Christenthums aufgezählt werden. Der *Artikel* aber ist vor den einzelnen Substantiven fortgelassen, nicht, wie *Böhme* und *Bleek* meinen, aus rhythmischer Rücksicht, weil sonst derselbe zu sehr gehäuft sein würde, sondern weil der Sinn ist: *mit Dingen, wie μετάνοια* u. s. w. — Als *Subject* in *καταβαλλόμενοι* ferner sind die *Leser* des Briefs (nicht der Verfasser) anzusehen, weil für die *μετάνοια* und das *θεμέλιον καταβάλλεσθαι* dasselbe Subject vorausgesetzt wird, die *μετάνοια* aber, welche nicht die *Lehre* von der Sinnesabkehr bezeichnen kann — da sonst wie bei den Worten V. 2. die Hinzusetzung von *διδαχῇ* nicht hätte unterbleiben dürfen —, sondern die *Action* der Sinnesabkehr selbst ausdrückt, sich unzweifelhaft auf die *Leser* des Sendschreibens, nicht auf den Verfasser, bezieht. — *Nicht auf's Neue* übrigens solle<sup>1</sup> sic<sup>2</sup> e<sup>3</sup> der *Leser* Grund legen mit *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, <sup>höl</sup> d<sup>4</sup> *πίστις ἐπὶ θεόν*, da dieser Grund bei ihnen bereits g<sup>5</sup> <sup>ist</sup> worden ist, es also nun darauf ankommt, auf dem ge<sup>6</sup> <sup>legten</sup> Grunde weiter fortzubauen. Nicht so sollen sie demnach sich verhalten, dass immer noch die Erstlingsforderung, sich abzuwenden von den *ἔργα νεκρά* und *πίστις* gegen Gott zu haben, an sie erhoben werden muss. — Die Structur *μετάνοια ἀπὸ* wie bei *μετανοεῖν* Act. 8, 22. LXX. Jerem. 8, 6. — *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*) Durch *νεκρά* werden die Werke nicht als sündlich und durch die Sünde den Tod bewirkend (*Schlichting, Jac. Cappellus, Limborch, Peirce,*

*Abresch*, *Bisping* u. A.), auch nicht als verunreinigend, wie nach dem mosaischen Gesetze die Berührung von Leichnamen verunreinigte (*Michaelis*, A.), sondern als *in sich nichtig und fruchtlos* charakterisirt. Wahrscheinlich hat der Verfasser — was *R. Köstlin* (Theol. Jahrb. von Baur u. Zeller. 1854. H. 4. p. 469 ff. Anm.) und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 568.) ohne hinreichenden Grund bestreiten — den Werkedienst des mosaischen Gesetzes, von dem die Leser sich noch nicht zu befreien vermocht hatten, im Auge. Ein Widerspruch, wie *Riehm* (a. a. O. p. 835 f. Anm.) meint, gegen die p. 14. anerkannte Thatsache, dass die πίστις bei dem Verfasser des Hebräerbriefs nicht, wie bei Paulus, einen Gegensatz gegen den νόμος und die ἔργα νόμου involvirt, liegt hierin nicht. Denn von νεκρὰ ἔργα ist ja auch an unserer Stelle nicht in Bezug auf die πίστις, sondern nur in Bezug auf das ihr vorgängige Moment der μετάνοια die Rede. — καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν) Die positive Kehrseite zu dem negativen μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. Die Begriffe des μετανοεῖν und πιστεῦειν, der μετάνοια und der πίστις mit einander vereinigt auch Mark. 1, 15. Act. 20, 21. Zu verstehen aber sind die Worte, wie mit Recht *Abresch*, *Bleek* u. M. geltend machen, in Uebereinstimmung mit dem Begriff, den sonst der Verfasser mit πίστις zu verbinden pflegt, von dem *gläubigen Vertrauen auf Gott als denjenigen, welcher die gegebenen Heilsverheissungen in der Person Jesu Christi theils schon erfüllt hat, theils noch vollständig erfüllen wird.*

V. 2. Βαπτισμῶν διδαχῆς) ist nicht mit *Cajetan*, *Luther*, *Hyperius*, *Sykes*, *Semler*, *Morus*, *Heinrichs*, *Schulz*, *de Wette* u. A. durch ein Komma von einander zu trennen, so dass βαπτισμοὶ und διδαχὴ jedes für sich als ein besonderer Elementargegenstand des Christenthums aufgezählt würde. Διδαχὴ würde in diesem Falle den mit der Taufe verbundenen, entweder vor oder nach derselben erteilten Elementarunterricht im Christenthum bedeuten lassen. Da nun aber am Schluss des Verses noch die ἀποστασις νεκρῶν und das κτήμα αἰώνιον genannt werden, die Erörterung dieser Lehrgegenstände aber gleichfalls zu dem Anfangsunterricht im Christenthum gehörte, so sähe man nicht ein, wie neben jener διδαχὴ noch diese beiden derselben sich subsumirenden Punkte vom Verfasser hätten herausgehoben werden sollen. Dazu kommt, dass alle die Einzelheiten, welche vorher und nachher als Bestandtheile des θεμελίου namhaft gemacht werden, durch einen Doppelausdruck bezeichnet sind. Bei der Sorgfalt, welche der



Verfasser auf das Ebenmaass seiner Rede verwendet, werden wir daher von selbst darauf geführt, auch βαπτισμῶν διδαχῆς als einen zusammengehörigen Doppelausdruck anzusehen. Aber auch so gefasst, kann der Ausdruck zwiefach verstanden werden. Es fragt sich nämlich, ob der Verfasser von βαπτισμοὶ διδαχῆς oder von einer βαπτισμῶν διδαχῇ redet. Im ersten Fall sind *Lehrtaufen*, im zweiten ist *Belehrung über Taufen* gemeint. Die erste Fassung befolgen *Bengel*, *Michaelis*, auch *Winer*, *Gramm.* Aufl. 6. p. 173. (weniger entschieden Aufl. 5. p. 217.), die letzte *Bleek* und die Meisten. Gegen die erste Annahme spricht einerseits, dass der Beisatz διδαχῆς etwas zu wenig Charakteristisches, fast Müssiges wäre, da eine christliche Taufe ohne, sei es vorangehende, oder gleichzeitige oder nachfolgende *Unterweisung* in den Grundlehren des Christenthums etwas Undenkbares wäre, andererseits, dass dann der verkehrte Nebensinn entstehen würde, dass es ausser den christlichen Lehrtaufen noch andere christliche Taufen gebe. Wir befolgen daher die zweite Auffassung. Bei derselben macht der Plural βαπτισμῶν einige Schwierigkeit. Eigenmächtig beseitigen *Gerhard*, *Dorscheus*, *Ernesti* u. A. diese Schwierigkeit dadurch, dass sie geradezu den Plural für den Singular gesetzt sein lassen. Aber auch nicht daraus lässt der Plural sich erklären, dass auf eine Geneigtheit der Hebräer, die christliche Taufe, nach Maassgabe der vielen βαπτισμοὶ im Judenthum, öfter zu wiederholen (*Oecumenius*, *Theophylact*), oder zugleich auf die äussere und die innere Taufe (*Grotius*, *Braun*, *Brochmann*; *Reuss*: la différence du baptême d'eau et du baptême d'esprit) Rücksicht genommen sei. Eben so wenig durch die Annahmen, dass an eine Vielheit der Täuflinge und der Taufacte (*Theodoret*, *Primasius*, *Beza*, *Er. Schmid*, *Heinrichs*, A.) oder an ein mehrmaliges Untertauchen des Täuflings gedacht worden sei. Noch am meisten für sich hat die Meinung von *Jac. Cappellus*, *Seb. Schmid*, *Schöttgen*, *Wolf* u. A., der in neuerer Zeit auch *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bleek*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 724.) und *Alford* beigetreten sind, dass der Verfasser nicht sowohl die christliche Taufe an und für sich oder ausschliesslich, als neben ihr zugleich das Verhältniss derselben zu den jüdischen Lustrationen und etwa auch zu der johanneischen Taufe im Auge habe. Einen Stützpunkt wenigstens scheint diese Ansicht durch 9, 10. zu gewinnen, wornach die Leser die durch das mosaische Gesetz vorgeschriebenen Wa-

sungen auch noch für den Christen von Wichtigkeit erachteten. Für diese Auffassung indessen mit *Jac. Cappellus*, *Bleek* u. M. geltend zu machen, dass für die eigentliche christliche Taufe im N. T. nur βάπτισμα gebraucht werde, βαπτισμός dagegen im N. T. ein Wort weiterer Bedeutung sei (9, 10. Mark. 7, 4.), scheint prekär zu sein, da der Ausdruck βάπτισμα bei dem Verfasser des Hebräerbriefts sich gar nicht findet, über den Sprachgebrauch desselben in dieser Hinsicht also sich nichts ermitteln lässt. — Mit den βαπτισμοὶ in genauer innerer Verbindung steht die ἐπίθεσις χειρῶν. Wie daher die Leser einer Belehrung über das Wesen *jener* (und über ihren Vorrang vor den verwandten Institutionen des Judenthums) nicht mehr bedürfen sollten, so sollten sie billigerweise auch nicht mehr nöthig haben, über das Wesen *dieser* (und über die hohen Segnungen, die in ihrem Gefolge sind) sich unterweisen zu lassen. Gemeint ist die Handauflegung, durch welche die zuvor Getauften völlig in die Gemeinde aufgenommen wurden, und durch welche für dieselben der Empfang des heiligen Geistes mit seinen mannigfaltigen Gaben vermittelt zu werden pflegte. Vergl. Act. 8, 17 ff. 19, 6. Aus dieser engen inneren Zusammengehörigkeit der ἐπίθεσις χειρῶν mit den βαπτισμοὶ ergibt sich, dass auch der äusseren Wortfügung nach der Genitiv ἐπιθέσεως nicht unmittelbar von θεμέλιον, sondern wie βαπτισμῶν von διδαχῆς abhängt. Aber auch noch die folgenden Genitive ἀναστάσεως und κρίματος werden, wie mit Recht *Storr*, *Böhme*, *Ebrard*, *Bisping* \*), *Delitzsch* und *Alford* angenommen haben, von διδαχῆς regiert. Denn nicht mit der Auferstehung der Todten und dem ewigen Gericht *selbst*, da diese Thatfachen erst in Zukunft sich verwirklichen werden, sondern nur mit der *Lehre* von ihnen kann Grund gelegt werden im Christenthum. Es wäre aber willkürlich,

---

\*) Irrig aber meint *Bisping* (wie vor ihm schon *Gennadius* bei *Oecumen.* und *Klee*), von διδαχῆς hänge auch schon μετανοίας und πίστεως V. 1. ab. — Eben so irrig will *Calvin* βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν in Parenthese schliessen, „ut sit appositio . . . hoc sensu: Non jacentes rursus fundamentum poenitentiae, fidei in deum, mortuorum resurrectionis, quae doctrina est baptismi et impositionis manuum . . . Nisi enim appositively legas, hoc erit absurdi, quod bis idem repetet. Quae enim baptismatis est doctrina, nisi quam hic recenset de fide in deum, de poenitentia et de judicio ac similibus?“ — Beide Annahmen erledigen sich dadurch, dass μετανοία und πίστις V. 1. nicht eine *Lehre*, sondern eine *Action* bezeichnen.

die Worte *ἀνάστασις* und *κρίμα* an und für sich etwas bedeuten zu lassen, was sie erst im Verein mit dem vorhergehenden *διδασχῆς* bedeuten können. Eine grammatische Härte (*de Wette*) kann man in dieser Structur wegen der engen Verknüpfung der letzten Satzglieder durch *τε* und *καὶ* nicht finden; eben so wenig, wie *de Wette* Recht hat, wenn er *βαπτισμῶν διδασχῆς* in der oben befolgten Fassung für eine unnatürliche und bei unserm Verfasser beispellose Trajection hält; denn *βαπτισμῶν* ist vorangestellt, weil darauf der Nachdruck liegt; ein Analogon aber bei unserm Verfasser bildet schon der Ausdruck *πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς* 2, 4. — *ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου*) Zwei schon der jüdischen Theologie angehörende Dogmen, die durch das Christenthum nur ihren bestimmteren, concreteren Inhalt erhielten. Der Ausdruck in diesen beiden Gliedern lautet ganz allgemein. Man hat daher keine Berechtigung, mit *Estius*, *Schlichting*, *Schöttgen*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr* u. A. die *ἀνάστασις* auf die Frommen, das *κρίμα* auf die Gottlosen zu beschränken. Vielmehr bezieht sich Beides auf Fromme oder Gläubige und Gottlose oder Ungläubige gemeinsam.

V. 3. Wiederholung der Ermahnung V. 1., um derselben sodann durch Anknüpfung der Warnung V. 4 ff. um so grösseren Nachdruck zu geben. — *καὶ τοῦτο ποιήσωμεν*) eben dieses lasst uns thun. — *τοῦτο*) sc. τὸ ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι V. 1. *Theodoret*: ἀντὶ τοῦ σπουδάσωμεν, ἐπιθυμήσωμεν, πάντα πόνον ὑπὲρ τῆς τελειότητος ἀσπασώμεθα. Zu *τοῦτο* kann nicht, wie bei Voraussetzung der L. A. *ποιήσωμεν* von *Jac. Cappellus* (der aber daneben die richtige Beziehung angiebt und sich nicht entscheidet), *Schlichting*, *Grotius*, *Dorscheus*, *Wittich*, *Limborch*, *Calmet*, *Zachariae*, *Storr* und *Abresch* geschieht, und was noch *Tholuck* für möglich hält, aus dem Participialsatze V. 1. ergänzt werden: τὸ θεμέλιον καταβάλλεσθαι, so dass der Sinn entstände: auch dieses, nämlich das Grundlegen, werde der Verfasser, falls Gott es gestatte, thun, sc. zu einer anderen, günstigeren Zeit. Denn abgesehen von dem Unpassenden des resultirenden Gedankens, wornach der Verfasser das Schwerere früher als das Leichtere, welches letztere doch die Vorbedingung für das Verständniss von jenem enthält, behandeln zu wollen erklärte, entscheidet gegen jene *Ergänzung*, dass dann das *μὴ καταβαλλόμενοι* V. 1. willkürlich beseitigt würde, gegen die *Fassung des Sinns* aber, dass zum Ausdruck desselben: *ποιήσωμεν δὲ καὶ τοῦτο* hätte geschrieben werden müssen. —

ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός) wenn anders Gott es gestattet (1. Kor. 16, 7.), insofern nämlich Alles, auch die Vollführung guter Vorsätze, dem höheren Rathschluss Gottes sich unterordnet. Unbegreiflich ist daher *de Wette's* Behauptung, der hierin *Abresch* gefolgt ist, dass der Zusatz ἐάνπερ κτλ. „zu der Fassung unseres Verses im auffordernden Sinne“ sich durchaus nicht schicke. Denn die Meinung, dass in diesem Falle „der ermuthigende Glaube an den Gnadenbeistand“ ausgesprochen sein müsste, ist eine gänzlich verfehlte Voraussetzung, da der Verfasser an diesem Ort die Leser gar nicht zu trösten, sondern im Gegentheil, wie V. 4—8. beweis't, zu schrecken beabsichtigt. Auf eine *Ermuthigung* und Hinweisung auf Gottes *Gnadenbeistand* kommt die Rede erst V. 9. 10.

V. 4—8. Warnende Begründung der vorausgehenden Ermahnung durch Geltendmachung der Unmöglichkeit, Christen, welche bereits die Segensfülle des Christenthums an sich erfahren haben, und trotzdem von demselben wieder abgefallen sind, auf's Neue in den Gnadenstand zurückzuführen. Sehr angemessen (gegen *de Wette*) schliesst diese warnende Motivirung an die vorhergehende Aufforderung sich an, da die Leser nicht bloss von der *τελειότης* im Christenthum noch fern, sondern obendrein auf dem Wege waren, vom Christenthume ganz wieder abzufallen. Vergl. besonders 10, 25—31. Um sie *abzuschrecken* von dem *intendirten* Abfall, wird deshalb sehr passend die Grösse der Verschuldung, die der *vollbrachte* Abfall involviren, und die Furchtbarkeit des göttlichen Strafgerichts, welches auf ihn folgen würde, den Lesern vor Augen gestellt. — Bei der Annahme, dass in V. 1—3. eine Ankündigung von dem Vorsatze *des Verfassers* enthalten sei, würde der Gedankenzusammenhang sein: Mit Uebergang des Elementarunterrichts im Christenthum werde ich zu Gegenständen tieferer christlicher Einsicht mich wenden. Denn es ist ja doch unmöglich, bereits erleuchtet gewesene und dann wieder abgefallene Christen auf's Neue zu bekehren. Durch die Nutzlosigkeit des Verweilens bei den Anfangslehren würde daher der Verfasser seine Entschliessung rechtfertigen. Allein man sähe nicht ein, in welcher Beziehung diese Aussage zu den *Lesern* stände. Denn da dann ein vermittelnder Uebergang, wie er durch das *παράνητις φερώμεθα* V. 1. und *ποιήσωμεν* V. 3. gegeben wird — indem das Trachten nach christlicher Vollkommenheit von selbst ein Abthun alles ihr Entgegenstehenden, also auch der Hinneigung zum Abfall, in sich



schliesst —, gänzlich fehlen würde, vielmehr mit der 5, 11—14. ausgesprochenen Rüge sofort die Ankündigung des Vorsatzes des Verfassers sich verbände, so würde der Motivirung dieses Vorsatzes V. 4 ff. *entweder* die Voraussetzung zu Grunde liegen, dass auch die Leser bereits zu den *παροπαισδόντες* gehörten, *oder*, dass auf *sie*, da sie bereits zu den *τέλειοι* gerechnet werden müssten, das Gesagte keine Anwendung erleide. Im ersten Falle aber würde der Verfasser sein *eigenes* Unterfangen, *solchen* Lesern gegenüber zu den höheren Lehrgegenständen überzugehen, als ein nutzloses darstellen; im letzten Falle würde er, da er so eben erst die Leser der *νηπιότης* beschuldigt hatte, mit sich selbst in Widerspruch gerathen.

V. 4. *Ἰὰρ*) geht auf die letzte Hauptaussage, also auf *τοῦτο ποιήσωμεν* V. 3., und vermittelt desselben auf *ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα* V. 1., nicht auf *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι* V. 1. (*Whitby, de Wette, Bloomfield*), auch nicht auf *ἐάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός* V. 3. (*Abresch, Delitzsch*), noch weniger zugleich auf *ἐάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θ.* und auf *μὴ πάλιν θεμέλ. καταβ.* (*Schlichting*), zurück. — *ἀδύνατον*) *es ist unmöglich*. Der Ausdruck lautet absolut, und ihn abzuschwächen in „*difficile est*“ (so nach dem Vorgange der lateinischen Uebersetzung in D. und E.: *Ribera, Corn. a Lapide, Clericus, Limborch, Storr, Heinrichs, Kuinoel* u. M.), wornach eine rhetorische Uebertreibung anzunehmen wäre, ist Willkür. Auch nicht dadurch darf man eine Milderung der Aussage zu gewinnen suchen, dass man, wie *Er. Schmid, Clericus, Limborch, Schöttgen, Bengel, Cramer, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Bloomfield* (vergl. schon *Ambrosius de poenit.* 2, 3.), den Infinitivus *Activi ἀνακαινίζειν* als auf *menschliche* Thätigkeit hinweisend presst, und so mit Bezugnahme auf Matth. 19, 26. die Unmöglichkeit nur auf Seiten der Menschen, nicht auf Seiten Gottes setzt. Denn nur die Unmöglichkeit *des ἀνακαινίζειν selbst* wird betont, ohne Rücksicht auf die Person, durch welche dasselbe zu vermitteln wäre. Es hätte desshalb unbeschadet des Sinnes statt des Infinitivus *Activi* auch der Infinitiv des *Passivs ἀνακαινίζεσθαι* vom Verfasser gewählt werden können. — *τοὺς ἅπας — αἰῶνας* V. 5.) Charakteristik Solcher, die nicht bloss Christen geworden, sondern auch die Segensfülle des Christenthums bereits an sich erfahren haben. — *τοὺς ἅπας φωτισθέντας*) *diejenigen, welche ein Mal erleuchtet* (10, 32.) *wurden*, d. h. denen bereits durch die Predigt des Evangeliums das Licht der Erkenntniss (sc. vom Christenthum als der

vollkommenen Religion) zu Theil ward. Sachlich dasselbe besagt μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας 10, 26. — ἀπαξ gehört wie zu φωτισθέντας, ebenso auch zu den drei zunächst folgenden Participien, und findet seinen Gegensatz in πάλιν V. 6. Es bedeutet nicht „plene“ oder „perfecte“ (*Wolf*), bezeichnet auch nicht eine Thatsache, die keiner Wiederholung fähig ist (*Delitzsch*), enthält aber den Nebenbegriff, dass das eine Mal hätte hinreichen und genügen sollen. Vergl. 10, 2. Jud. 3. — φωτίζειν τινὰ von der durch Belehrung vermittelten geistigen Erleuchtung ist rein hellenistisch. Vergl. Eph. 3, 9. Joh. 1, 9. LXX. Ps. 119, 130. 2. Kön. 12, 2. 17, 27. al. — γευσσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου) und gekostet haben das himmlische Geschenk. γεύεσθαι τινος etwas kosten oder schmecken, bildliche Bezeichnung des Innewerdens durch die eigene Erfahrung. S. zu 2, 9. Mit manchen streng reformirten Auslegern ein blosses „gustare extremis labris“ in dem Ausdrucke zu finden, dazu berechtigt die Structur des Verbums mit dem *Genitiv* (statt wie V. 5. mit dem *Accusativ*) nicht. Ohnehin verstiesse eine solche Deutung gegen den Zweck des Verfassers, da es demselben nicht darauf ankommen kann, die Verschuldung der genannten Personen als gering erscheinen zu lassen, ihm vielmehr daran gelegen sein muss, dieselbe in ihrer ganzen Grösse hervortreten zu lassen. — Unter der δωρεὰ ἐπουρανίου verstehen *Primasius*, *Haymo*, *Estius*, *Michaelis*, *Semler* u. A. das Abendmahl, *Owen*, *Calmet*, *Ernesti*, *Bloomfield* den heiligen Geist (wogegen die noch folgende specielle Erwähnung desselben entscheidet), *Klee* die allgemeine Wiedergeburt im Gegensatz zur besondern Geistesmittheilung durch die Taufe, *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Faber Stapulensis*, *Erasmus Paraphr.*, *Camero*, *Hammond*, *Rambach*, *Ebrard* die Sündenvergebung, *Justinian*, *Schlichting*, *Grotius* den aus der Sündenvergebung stammenden Seelenfrieden, *Pareus* den Glauben, *Seb. Schmidt*, *Dorscheus*, *Peirce*, *Bengel*, *Carpzov*, *Cramer*, *Bisping* u. A. Christus, *Morus*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel* u. A. die christliche Religion oder das *Evangelium*, *Abresch*, *Bleek* die dem Menschen als Gnadengeschenk durch die Predigt des Evangeliums zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches die Erleuchtung bewirke und durch dieselbe sich dem Menschen mittheile. Da τε auf eine enge Verbundenheit des zweiten Gliedes mit dem ersten hinweis't, und der Nachdruck auf dem vorangestellten γευσσάμενους liegt, so ist ἡ δωρεὰ jedenfalls

ganz allgemein zu deuten. Am natürlichsten denkt man desshalb überhaupt an das Gnadengeschenk, d. h. den Gnadenreichtum des Christenthums. *Himmlich* heisst derselbe, insofern Christus vom Himmel entsandt ward, um ihn mitzutheilen, und der Himmel der Schauplatz seiner vollen Verwirklichung ist. — καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου) und zu Theilhabern gemacht worden sind am heiligen Geist. Die Folge und Documentirung der so eben erwähnten Begnadigung.

V. 5. Καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ὄημα) und erquickliches Gotteswort gekostet haben. Dass der Verfasser des Verbuns γεῦεσθαι, nachdem er es eben erst V. 4. gebraucht, schon hier aufs Neue sich bedient, schreibt *Bleek* wohl nicht mit Unrecht einer gewissen Verlegenheit desselben zu, für den auszusprechenden Begriff einen andern Ausdruck des nämlichen Inhalts zu finden. Denn die Annahme von *Delitzsch*, die Wiederholung desselben Ausdrucks sei aus der Absicht zu erklären, die Realität der gemachten Erfahrungen und ihrer Objecte um so stärker hervortreten zu lassen, würde nur dann statthaft sein, wenn wie das erste, so auch das zweite γευσάμενους nachdrucksvoll an der Spitze des Satzgliedes stände, und zwischen beide γευσάμενους nicht schon ein anderes Verbum eingeschoben wäre. γεῦεσθαι ist hier wie Joh. 2, 9. mit dem Accusativ struirt, was nur im Hellenistischen, niemals bei den griechischen Classikern vorkommt. Eine verschiedene Bedeutung der beiden Structuren indess anzunehmen (*Bengel*: „alter [genitivus] partem denotat; nam gustum Christi, doni coelestis, non exaurimus in hac vita; alter [accusativus] plus dicit, quatenus verbi dei praedicati gustus totus ad hanc vitam pertinet, quanquam eidem verbo futuri virtutes seculi annectuntur“; *Bloomfield*: „here [V. 4] γεῦεσθαι signifies to have experience of a thing, by having received and possessed it; whereas in the clause following it signifies to know a thing, by experience of its value and benefit“; *Delitzsch*: „mit γευσάμενους τῆς δωρ. τῆς ἐπουρ. verbindet sich die Vorstellung, dass die Himmelsgabe für alle Menschen bestimmt und von unerschöpflichem Inhaltsreichtum ist, mit καλὸν γευσάμενους θεοῦ ὄημα aber die Vorstellung, dass Gottes liebes Wort gleichsam das tägliche Brot der so Beschriebenen gewesen“), wird schon durch die Gleichartigkeit der Aussagen V. 4. und V. 5. verwehrt. — Der Ausdruck ὀήματα καλὰ dient LXX. Jos. 21, 45. 23, 15. Zachar. 1, 13. zur Wiedergabe des hebräischen דְּבָרִים טוֹבִים und דְּבַר הַטּוֹב, und steht von Worten des

Trostes und der Verheissung, welche Gott oder der Engel Gottes redet. In Uebereinstimmung damit bezieht man auch hier καλὸν θεοῦ ῥῆμα am besten auf das Evangelium, insofern Gott durch dasselbe *Verheissungen* giebt und die gegebenen erfüllt. So *Theodoret* (τὴν ἐπόσχῃ τῶν ἀγαθῶν), *Estius*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch*, *Abresch*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*. — Andere, wie *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Peirce*, *Heinrichs*, *Alford* verstehen den Ausdruck vom Evangelium überhaupt, wobei dann Einige, wie *Calvin* und *Braun*, in καλὸν einen Gegensatz gegen das mosaische Gesetz, dessen Charakter richterliche Strenge war, bezeichnet finden. Nach *Bleek* endlich ist an eine personificirte Eigenschaft Gottes zu denken, welche hier denn freilich insofern genannt werde, als das Evangelium mit seinem tröstlichen Inhalte ein Ausfluss derselben sei, — eine Fassung indess, welche durch den Context selbst keineswegs nahe gelegt wird. — δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος) und *Kräfte der zukünftigen Welt*. Gemeint sind die ausserordentlichen wunderbaren, vom heiligen Geiste gewirkten Kräfte, wie sie durch die neue durch Christus begründete Weltordnung hervorgerufen wurden. Der αἰὼν μέλλον nämlich (vergl. οἰκουμένη ἡ μέλλουσα 2, 5.) ist dem Verfasser nichts rein Zukünftiges — so dass nicht mit *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Böhme* u. A. an die im ewigen Leben oder mit Christi Parusie eintretende Herrlichkeit zu denken ist, von der die Gläubigen hier auf Erden einen Vorgeschmack erhalten haben —, sondern beginnt nach seiner Auffassung bereits mit Christi Erscheinen auf Erden, indem nur seine Vollendung noch der Zukunft, nämlich der Zeit von Christi Wiederkehr angehört.

V. 6. Καὶ παραπεσόντας) und die (trotz dem) *gefallen*, d. h. vom Christenthum wieder abgefallen, *sind*. — πάλιν) gehört zu ἀνακαινίζειν. Die Zusammenfassung desselben mit παραπεσόντας (*Heinsius*, *Alting*, *Peirce* u. M.) hat die Wortstellung gegen sich. Einen Pleonasmus aber (*Grotius*) bewirkt πάλιν neben dem ἀνα in ἀνακαινίζειν nicht. Denn ἀνα markirt das Neuwerden als eintretenden Wechsel im Gegensatz zu dem vorausgehenden Zustand des alten Menschen, während πάλιν sich darauf bezieht, dass die geschilderte Classe von Menschen schon einmal, nämlich bei ihrer ersten Bekehrung, jenen Wechsel an sich erfahren hat. — ἀνακαινίζειν) zu *erneuern*, innerlich neu zu gestalten. Ein ἐαυτοῦς zu dem Verbum zu



ergänzen (*Erasmus, Vatablus* u. A.), wornach die vorigen *Objectsaccusative* in *Subjectsaccusative* sich verwandeln würden, ist willkürlich. — εἰς μετάνοιαν) nicht so viel wie διὰ μετάνοιαν (*Chrysost., Theophylact, Zeger, Corn. a Lapide*), sondern unter der Vorstellungsform des Resultats: so dass *Sinnesänderung oder Busse* daraus hervorgeht. — ἀνασταυροῦντας κτλ.) da sie u. s. w. Causalangabe zu ἀδύνατον ἀνακαινίζειν. Die Unmöglichkeit der Erneuerung wird durch die Grösse der Verschuldung motivirt. That- sächlich bezeugen solche Menschen, dass ihnen der Sohn Gottes als ein mit Recht gekreuzigter Missethäter und Betrüger gilt. — Das Compositum ἀνασταυροῦν kommt bei den Classikern nur im Sinne von „an's Kreuz hinauf- schlagen“ vor. Vergl. *L. Bos*, *Exeritatt.* und *Wetstein* zu der St. An sich aber ist in gleicher Weise die Deu- tung zulässig: „auf's Neue kreuzigen.“ So fassen es denn auch ohne Weiteres die griechischen Interpreten, und höchst wahrscheinlich hat der Verfasser selbst es so ge- meint. — ἑαυτοῖς) Dativus incommodi: sich zum Gericht. *Vatablus*: in suam ipsorum perniciem. Zu schwach *Bleek* — dem *Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 769.) und *Alford* sich anschliessen —: „sie kreuzigen ihn sich, wiefern sie durch das Wiederkreuzigen ihn sich, die in seinem Besitze waren, rauben.“ Falsch *Oecumenius, Theophylact, Calvin, Jac. Cuppellus, Limborch, Böhme, Bisping*: so viel an ihnen liegt, ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς, *Heinrichs*: ein jeder für sich, *Schulz*: durch sich selbst, *Grotius, Abresch, Tholuck* unter Annahme des sogenannten Dativus localis: bei sich, *Klee*: zu ihrem Vergnügen, *Stengel*: zur Freude und zur Lust ihres verstockten Herzens. Zu spitzfindig *Bengel* und *Delitzsch*: sibi als Gegensatz zu παραδειγματίζοντας, ostentantes, sc. aliis. — τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ) Fühlbarere Hervorhebung der Grösse des Frevels, als bei Setzung von τὸν Χριστὸν oder Ἰησοῦν der Fall sein würde. Vergl. 10, 29. — παραδειγματίζειν) dem Hohn und der Beschimpfung preisgeben, hier, insofern der Kreuzestod ein schmachvoller war. παραδειγματίζειν stärker als das Simplex δειγμα- τίζειν Matth. 1, 19.

*Schlussbemerkungen zu V. 4—6.* — Der Ausspruch V. 4—6. ist für den Streit in der alten Kirche, ob vom Evangelium wieder Abgefallene auf ewig das christliche Heil verscherzten, oder ob sie durch ernste Busse das Heil wieder erringen könnten, von Bedeutung gewesen. Jene rigoristische Ansicht ward besonders von den Montanisten und Novatianern geltend gemacht, und schon Tertullian

de pudicitia c. 20. beruft sich für dieselbe auf unsere Stelle. Im Gegensatz dazu ward in der orthodoxen Kirche seit dem vierten Jahrhundert dem Ausspruch allgemein ein anderer Sinn untergelegt. Man deutete die Worte von einer Unmöglichkeit und somit Verwerflichkeit, die bereits ein Mal vollzogene Taufe zum zweiten Mal zu ertheilen, indem man φωτίζειν nach späterem (zuerst bei Justinus Mart. Apol. I, 62. 65. hervortretendem) Sprachgebrauch als Bezeichnung des Taufens nahm, ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν auf die Wiederholung der Taufe bezog, und in ἀνασταυροῦντας κτλ. die Angabe dessen fand, was eine solche Wiederholung auf sich haben oder involviren würde. (Vergl. z. B. *Theodoret*: Τῶν ἄγαν ἀδυνάτων, φησὶν, τοὺς τῷ παναγίῳ προσελλυθότας βαπτίσματι καὶ τῆς τοῦ θείου πνεύματος χάριτος μετεληφότας καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν δεξαμένους τὸν τύπον αὐτοῖς προσελθεῖν καὶ τυχεῖν ἐτέρου βαπτίσματος. Τοῦτο γὰρ οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ πάλιν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τῷ σταυρῷ προσηλωσαὶ καὶ τὴν γεγεννημένην αἰτιμίαν πάλιν αὐτῷ προσάψαι. Ὡςπερ γὰρ ἅπαξ τὸ πάθος αὐτὸς ὑπέμεινεν, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἅπαξ αὐτῷ προσήκει κοινωνῆσαι τοῦ πάθους. Συνθαπτόμεθα δὲ αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος καὶ συνανιστάμεθα. Οὐχ οἷόν τε οἷν ἡμᾶς πάλιν ἀπολαῦσαι τῆς τοῦ βαπτίσματος δωρεᾶς. Χριστὸς γὰρ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκ ἔτι κυριεύει. Ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. Καὶ ἡμῶν δὲ ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος συνεσταυρώθη ἐν τῷ βαπτίσματι, τοῦ θανάτου τὸν τύπον δεξάμενος.) Dass diese Deutung, welche von Späteren noch *Faber Stapulensis*, *Clarius* und *Calmet* befolgen, eine verkehrte sei, ist jetzt allgemein anerkannt. Die *Rechtfertigung* des Ausspruchs aber, der für *Luther* ein Bestimmungsmoment wurde, um dem Briefe die Kanonicität im engeren Sinne abzusprechen (s. die Einleitung p. 16 f.), ist dadurch gegeben, dass, worauf auch die Parallelstelle 10, 26—31. hinweis't, nicht vom Abfall überhaupt, sondern vom qualificirten Abfall die Rede ist, d. h. dass, wie mit Recht *Calvin*, *Beza*, *Jac. Cappellus*, *Estius*, *Seb. Schmidt*, *Peirce*, *Carpzov*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 341 f. Aufl. 2.) u. A. geltend gemacht haben, Christen geschildert werden, welche die Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 31 f. Mark. 3, 28 f. Luk. 12, 10.) oder die ἁμαρτία πρὸς θάνατον (1. Joh. 5, 16.) begehen. Denn es werden Christen beschrieben, welche nicht etwa aus blosser Schwachheit, aus blossem Wankelmuth der Ueberzeugung, sondern trotz besserer Erkenntniss und trotzdem dass sie die Gna-

denschätze des Christenthums an sich erfahren haben, zu Falle kommen, Christen, welche nach der Parallelstelle 10, 26 ff. wider besseres Wissen und Gewissen den Sohn Gottes, gleich als wäre er ein Betrüger, mit Füssen treten, sein zur Versöhnung vergossenes Blut als Blut eines Missethätters brandmarken, und den Gnadengeist als einen Lügengeist verhöhnen. In Bezug auf Menschen solcher Art ist das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν in seinem vollen Recht, da bei ihnen innerlich jede Empfänglichkeit zur μετάνοια fehlen muss. Die Beziehung des Ausspruchs auf die Sünde wider den heiligen Geist ist übrigens um so unbedenklicher, da der Verfasser keineswegs sagt, dass die Leser dieselbe bereits begangen haben, vielmehr nur als Schreckbild sofort das Aeusserste ihnen vor Augen hält, wohin ihr Verhalten sie führen kann.

V. 7. 8. Begründung des ἀδύνατον κτλ. seiner objectiven Seite nach, insofern bei so grosser Verschuldung und solchem Undank die göttliche Strafe nicht ausbleiben kann. Dieser Gedanke wird durch ein Gleichniss anschaulich gemacht. Das gemeinsame Subject für V. 7. und V. 8. ist nicht bloss γῆ, sondern γῆ ἡ ποιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν zusammengenommen. Denn auf die aus gleich günstigen Vorbedingungen hervorgehende Resultatsverschiedenheit hinzuweisen, ist die Absicht des Verfassers. Das Hauptmoment des Gleichnisses liegt aber in V. 8., während V. 7. nur zur Vorbereitung und grösseren Heraushebung des nachfolgenden Gegensatzes dient. — γῆ γὰρ ἡ ποιοῦσα — ὑετὸν) denn der Acker, welcher den auf ihn häufig herabkommenden Regen getrunken. Bild der vorhin geschilderten Menschen, welche vielfach Gottes Gnadenwohlthaten an sich erfahren und dieselben in sich aufgenommen haben. — Das Participium Aoristi ποιοῦσα ist gewählt, während dann Participia des Präsens (τίκτουσα, ἐκφέρουσα) folgen, weil die historisch bereits vollendete Thatsache zu markiren ist, aus der dann für die Gegenwart zwei verschiedene Wirkungen sich entwickeln. — Ein πίνειν, τίκτειν u. s. w. aber wird der γῆ beigelegt, indem dieselbe, wie überhaupt sehr häufig, als ein Theil der Leben bekundenden, emsig schaffenden Natur, personificirt wird. — ἐπ' αὐτῆς) Die Structur von ἐπὶ mit dem Genitiv nach einem Verbum der Bewegung unterscheidet sich von der üblicheren mit dem Accusativ dadurch, dass jene zugleich den Begriff des Verweilens in sich schliesst. Vergl. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 336. Aufl. 5. p. 450 f. — καὶ τίκτουσα) Correcter würde statt dessen bloss

τίκτουσα oder τίκτουςα μὲν geschrieben sein. — βοτάνη) im N. T. nur hier, von den LXX. zur Wiedergabe von נֶשֶׁךְ (Gen. 1, 11. 12.) und נֶשֶׁךְ (Exod. 9, 22. 10, 12. 15.) gebraucht, bezeichnet seiner Ableitung von βόσκω nach, ursprünglich Futter- oder Weidekraut, dann aber überhaupt jedes Grün oder Gewächs des Feldes. — εὐθετος) gut gesetzt, passend, erspriesslich. Vergl. Luk. 9, 62. 14, 35. — ἐκείνοις) kann auf εὐθετον (*Böhme* und die Meisten), aber auch auf τίκτουςα (*Bleek, Alford*) bezogen werden. — δι' οὓς) um deretwillen. Sprachlich falsch die *Vulgata*, *Zeger* u. A.: a quibus; *Calvin*: quorum opera; *Erasmus, Vatablus, Heinrichs* u. A.: per quos; *Luther*: denen, die sie bauen; *Schulz*: denen, die es bearbeiten; *Wieseler* (Comm. üb. d. Br. P. an die Gal. Gött. 1859. p. 111.): auf deren Befehl und Anordnung. — καὶ γεωργεῖται) er auch (oder eben) bebaut wird, hebt die Natürlichkeit des τίκτειν βοτάνην εὐθετον ἐκείνοις hervor, insofern die ἐκείνοι die Herren des Landes sind, denen die Bebauung und der Ertrag desselben zu Gute kommen soll. Unrichtig *Schlichting* (und ebenso *Böhme, Kuinoel*): Ait autem „et colitur“, ut ad imbrium irrigationem etiam terrae istius diligentem accedere culturam ostendat. In der Anwendung des Bildes sind die ἐκείνοι, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, Gott und Christus; nicht Gott allein (*Schlichting, Grotius, Cramer, de Wette, Tholuck, Alford*), da dann der Plural nicht zu seinem Recht gelangt. — μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ) erhält Antheil am Segen von Seiten Gottes, indem nämlich seine Fruchtbarkeit fortschreitend sich vermehrt. Vergl. Matth. 13, 12. Joh. 15, 2. Zu schwach *Grotius, Wittich*: er wird von Gott gelobt oder gepriesen. — ἀπὸ τοῦ θεοῦ) von Gott her, verbindet man am besten mit μεταλαμβάνει, nicht mit εὐλογίας.

V. 8. Das Gegenbild. — Ἐκφέρουσα) seinem Begriffe nach vom vorhergehenden τίκτουςα nicht verschieden. Ohne Berechtigung durch den Sprachgebrauch meinen *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Corn. a Lapide, Grotius, Wittich, Valckenacr, Klee* und *Bloomfield*, es sei in malam partem, nämlich in dem Sinne: „ejicere quasi abortus“ zu nehmen. — ἀκάνθας καὶ τριβόλους) *Dornen und Disteln*. Sprichwörtliche Bezeichnung des wuchernden Unkrauts. Vergl. Gen. 3, 18. Hos. 10, 8. (רִרְרִי קִי) Matth. 7, 16. — ἀδόκιμος) sc. ἐστίν, ist er unprobekaltig oder verworfen, nämlich bei Gott, was sich aus dem ἀπὸ τοῦ θεοῦ im vorigen Gliede von selbst ergibt. — καὶ κατάρσας ἐγγύς) und dem Fluche nahe,



d. h. der Gefahr ausgesetzt, ewiger Unfruchtbarkeit und Verödung von Gott preisgegeben zu werden. Steigerung von *ἀδόκιμος*. Zugleich aber liegt in *ἐγγὺς* eine Milde- rung, offenbar mit Beziehung darauf, dass für die Leser es noch nicht zu spät ist, ihre Abfallsgelüste zu bekäm- pfen, und völlig auf den rechten Weg zurückzukehren (vergl. V. 9 ff.). *Chrysostomus*: Βαβαί, πόσῃν ἔχει παρα- μυθίαν ὁ λόγος. Κατάρως γὰρ εἶπεν ἐγγὺς, οὐ κατάρω· ὁ δὲ μηδέπω εἰς τὴν κατάρω ἐμπεσὼν ἀλλ' ἐγγὺς γενόμενος καὶ μακρὰν γενέσθαι δυνήσεται. — ἥς τὸ τέλος εἰς καῦσιν) sc. ἐστίν, und sein Endsicksal schlägt aus zur Verbren- nung. ἥς beziehen *Camerarius*, *Abresch*, *Heinrichs*, *Bleek* auf κατάρως, richtiger aber wohl *Chrysostomus*, *Theophy- lact*, *Luther*, *Seb. Schmidt*, *Bengel*, *Carpzov*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 773.), *Alford* und die Meisten auf das Hauptsubject zurück, so dass das Relativum durch γῆς, ἐκφερούσης ἀκάνθας καὶ τριβόλους zu vervollständigen ist. Dabei aber εἶναι εἰς mit *Carpzov*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Ebrard*, *Bisping* u. A. als Hebraismus (כִּי כִּי־כִי) zu betrachten, ist unstatthaft. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 165. Aufl. 5. p. 210. — Bei der καῦσις übrigens an ein Abbrennen des Ackers oder seiner Erzeugnisse, damit er verbessert werde, zu denken (*Schlichting*, *Bloomfield* u. M.), verwehrt der Zusammenhang, da eben das über ihn hereinbrechende göttliche Strafgericht geschildert werden soll. Gemeint ist ein Verbrennen des Ackers selbst durch Feuer und Schwefel vom Himmel herab, wodurch z. B. der Boden von Sodom und Gomorra auf ewig unbebaubar ward (*Bleek*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Alford*, A.). Vergl. Gen. 19, 24. Deu- teron. 29, 23., auch Hebr. 10, 27.: πρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεραντίους.

V. 9. Milderung der vorhergehenden warnenden Vor- haltung durch Bezeugung der Zuversicht, dass jene Schil- derung auf die Leser nicht anwendbar sein werde. — Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν) *Wir sind indess in Bezug auf euch überzeugt*. Vergl. Röm. 15, 14. — πεπείσμεθα) stärker als πεποιθήμεν. — περὶ ὑμῶν) hat Nachdruck. Es ist desshalb schon hierher, nicht erst hinter σωτηρίας gestellt. — Die Anrede ἀγαπητοὶ nur hier im Brief. *Schlichting*: Apposite eos sic vocat, ne putarent, eum ali- quo ipsorum odio laborare, sed ut scirent, eum amore Christiano erga ipsos flagrare, qui amor facit, ut semper meliora ominemur iis, quos amamus, et, si quid severius

dicimus, animo corrigendi non nocendi cupido dicamus. — τὰ κρείσσονα) *des Besseren*. Diess kann sich auf die subjective, aber auch auf die objective Seite des vorigen Gleichnisses beziehen. Im ersteren Fall ist der Sinn: dass euer Zustand ein besserer ist, als dass ihr mit einem Dornen und Disteln tragenden Lande verglichen werden könntet; im letzteren Fall: dass euer Schicksal ein besseres sein wird als Fluch und Verderben. Wegen des Plurals τὰ κρείσσονα verbindet man wohl am passendsten beide Momente mit einander, wie denn auch das letztere nur die Folge des ersteren ist. — καὶ ἐχόμενα σωτηρίας) *und dessen, was mit dem Heil in Berührung steht*, d. h. dass ihr zu demselben gelangen werdet. ἐχόμενον mit dem Genitiv bezeichnet das an einen Gegenstand sich Anschliessende, das damit, sei es äusserlich (lokal oder temporell), sei es innerlich Verbundene. Beispiele bei *Bleek* II. 2. p. 220 ff. — εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν) *Chrysostomus*: βέλτιον γὰρ ὑμᾶς τοῖς ῥήμασι φοβῆσαι, ἵνα μὴ τοῖς πράγμασιν ἀληγήσῃτε. — οὕτως) sc. wie V. 4—8. geschehen ist.

V. 10. Begründung der V. 9. ausgesprochenen guten Zuversicht. — οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός, ἐπιλαθέσθαι) *denn nicht ungerecht ist Gott, dass er vergessen sollte*. Gott übt vergeltende Gerechtigkeit. Da nun die Leser christlich anerkennungswerthe Thaten vollbracht und noch vollbringen, so steht zu erwarten, dass Gott dessen gedenken, und, falls sie nur völlig das Ihrige thun wollen (vergl. V. 11. 12.), mit seiner Gnade über ihnen walten und zum Besitz des Heiles sie führen werde. Ein Recht, wegen ihres Verhaltens das Heil von Gott zu fordern, wird durch die Worte V. 10. nicht zugestanden; nur als ein Moment, welches Gott vermöge seiner vergeltenden Gerechtigkeit bei dem Schlussresultat berücksichtigen werde, wird dasselbe zum Trost und zur Ermunterung der Leser geltend gemacht, während daneben auf das noch Ungenügende ihres christlichen Zustandes, und auf die Gefahr, aus dem Gnadenstande überhaupt wieder herauszufallen, sofort auf's Neue V. 11 f. hingewiesen wird. — ἐπιλαθέσθαι) Der Infinitiv des *Aorists* drückt den blossen Verbalbegriff aus, ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniss. S. *Kühner* II. §. 445. 2. Weder als Präteritum (*Seb. Schmidt*: ut oblitus sit), noch als Futurum (*Bisping* u. A.) ist er aufzufassen. — τοῦ ἔργου ὑμῶν) *eures* (abgeschlossen vorliegenden) *Werks*, d. h. dessen, was ihr gethan habt. Der Ausdruck ist ganz allgemein. Eine nähere Begrenzung desselben kann man in dem nachfolgenden καὶ τῆς ἀγάπης finden,

indem man καὶ als das epexegetische „und zwar“ nimmt. Da indess jedenfalls als sachliche Parallele zu der Aussage V. 10. die Stelle 10, 32 ff. zu vergleichen ist, dort aber neben der bekundeten Liebe auch die bewiesene Standhaftigkeit der Leser unter Verfolgungen gerühmt wird, so ist wohl am natürlichsten mit *Schlichting*, *Grotius* u. A. anzunehmen, dass eben hierauf auch an unserer Stelle das allgemeine τοῦ ἔργου ὑμῶν vor Allem habe hindeuten sollen. — τῆς ἀγάπης) hat nicht schon für sich den Begriff der Liebe „gegen die Brüder“, so dass εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ „auf seinen Namen hin“ (Matth. 10, 41. 42. 18, 20.), d. h. zu seiner Ehre (*Vulgata*: in nomine ipsius; *Böhme* u. A.: ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Matth. 18, 5.) zu übersetzen wäre. Vielmehr bekommt τῆς ἀγάπης sein Object in dem zu ἧς ἐνεδείξασθε (nicht zu διακονήσαντες κτλ., wozu *Beza* geneigt war) zu struirenden εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Also: der Liebe, die ihr bewiesen habt gegen seinen (nämlich Gottes, nicht Christi: *Ernesti*, A.) Namen. Es ist diess das allgemeinere Object, welches dann erst seine speciellere Beziehung und Inhaltsangabe durch διακονήσαντες κτλ. erhält. Eine Liebe, gegen christliche Brüder geübt, ist aber eine Liebe, die dem Namen Gottes erwiesen wird, insofern die Christen als Gottes Kinder den Namen Gottes an sich tragen. — διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις) dadurch dass ihr den Heiligen (den Mitchristen) Dienstleistung erwiesen habt, ihnen, während sie in Noth und Bedrängniss (nicht speciell: in Armuth) sich befanden, zu Hülfe gekommen seid. Dass aber diese Tugend eine nicht bloss einstmals geübte, sondern noch immer fortdauernde sei, hebt der Zusatz καὶ διακονοῦντες hervor.

V. 11. 12. An das, was der Verfasser in Bezug auf die Leser hofft, knüpft er nun dasjenige, was er von ihnen geleistet zu sehen wünscht. — ἐπιθυμοῦμεν δέ) wir sehen uns aber darnach, verlangen eifrigst darnach. Stärkerer Ausdruck als θελομεν oder βουλόμεθα. — ἕκαστον ὑμῶν) Nachdrücklicher und bezeichnender, als das blossе ὑμᾶς sein würde. Es wird einerseits damit angedeutet, dass die innige Theilnahme, die der Verfasser für die Leser fühlt, auf jeden Einzelnen unter ihnen sich erstreckt. Andererseits aber liegt darin, dass, wenn etwa auch Einzelne unter den Lesern der hier ausgesprochenen Forderung bereits genügen mögen, es eben darauf ankommt, dass ein Jeglicher von ihnen so, wie angegeben wird, sich verhalte. — Im Folgenden ist τὴν αὐτὴν ἐνδεύκνυσθαι σπουδὴν nicht in der Weise mit ὅχρι τέλους zusammenzufassen,

dass hierauf das Hauptgewicht gelegt, und *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* als blosses Nebenmoment betrachtet wird. Bei dieser von *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Grotius, Seb. Schmidt, Limborch* u. A. befolgten Fassung würde die Forderung des Autors dahin gehen, dass die Leser denselben Eifer, den sie nach V. 10. bereits bewiesen, auch bis zum Ende oder in der ganzen Zukunft üben sollten. Allein solchergestalt würde vorausgesetzt werden, dass der Verfasser alle Ursache habe, mit dem christlichen Zustande der Leser zufrieden zu sein, und nichts weiter als die Fortdauer desselben wünsche, während doch der ganze Brief bezeugt, dass die Lage der Dinge bei den Hebräern eine völlig andere war. Hieraus ergibt sich, dass auf *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* eben so sehr wie auf *ἄχρὶ τέλους* der Nachdruck ruht. Der Gedanke muss demnach sein: der Verfasser sehne sich darnach, dass die Leser denselben Eifer, wie sie ihn in Bezug auf thatkräftige *Liebe* bewiesen, eben so auch in einer *andern* Beziehung, nämlich in Bezug auf die *πληροφορία* κτλ. beweisen möchten (so *Bengel, Cramer, Chr. Fr. Schmid, Böhme, Bleek, Ebrard, Delitzsch, Alford* u. A.), wobei aber dann *ἄχρὶ τέλους* am besten nicht, wie auch bei dieser richtigen Gedankenbestimmung meistens geschieht, mit *ἐνδείκνυσθαι*, sondern eng mit *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος* zusammengenommen wird. — *πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρὶ τέλους*) in Bezug auf die Ueberzeugungsgewissheit über die Christen Hoffnung bis zum Ende, d. h. dergestalt, dass ihr die Christen Hoffnung auf das mit Christi Wiederkehr zu erwartende ewige Messiasreich als feste, durch Zweifel unbeirrte, Glaubenszuversicht in euch tragt und bis zum Ende hin bewahrt. Vergl. 3, 6. 14. Gegensatz ist das Schwanken in der Ueberzeugung, dass der Gegenstand der christlichen Hoffnung ein auf objectiver Wahrheit gegründeter sei, das Stillstehen auf der Bahn des Christenthums vor erreichtem Ziele, und die Geneigtheit, vom Christenthum wieder ab- und in's Judenthum zurückzufallen. — *πληροφορία* ist nicht mit *Corn. a Lapide, Grotius, Schulz, Bleek, de Wette, Stengel* u. A. (nach dem Vorgange der *Vulgata*: „ad expletionem spei“) in dem *activen* Sinne der „Völligmachung“, sondern, wie überall im N. T. (1. Thess. 1, 5. Kol. 2, 2. Hebr. 10, 22., vergl. auch Röm. 4, 21. 14, 5.), mit *Erasmus, Vatablus, Zeger, Calvin, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Schlichting, Calov, Wolf, Abresch, Heinrichs, Böhme, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Alford* und den Mei-



sten im *passiven* Sinne zu fassen. — ἄχρῃ τέλους) *bis zum Ende*, d. h. bis (bei der Parusie des Herrn) die Hoffnung in den Besitz selber übergeht.

V. 12. Weitere Ausführung von πρὸς τὴν πληροφωρίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρῃ τέλους V. 11. — ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε) *auf dass ihr nicht träge werdet*. Das auf die Zukunftweisende γένησθε steht mit γέγονατε 5, 11. in keinem Widerspruch. Dort ward von Trägheit des Verstandes, hier wird von Trägheit im Festhalten der Christen Hoffnung geredet. Der Conjectur νόθοι (nach 12, 8.) für νωθροὶ (*Heinrichs*) bedarf es desshalb nicht. — μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγελίας) *vielmehr Nachahmer derer, die durch Glauben und Beharrlichkeit die Verheissungen ererben*. Von den beiden Substantiven πίστεως καὶ μακροθυμίας bildet das letztere den Hauptbegriff; vergl. V. 15., wo bloss μακροθυμίας gesetzt ist. καὶ ist daher das näher bestimmende „und zwar“. Also: *durch Glauben und zwar durch beharrliche Ausdauer in demselben*. — Die μακροθυμία, sonst gewöhnlich die göttliche Eigenschaft der Langmuth, wird von Menschen auch Kol. 1, 11. Jak. 5, 7. 8. 10. LXX. Jes. 57, 15. (ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν) u. ö. prädicirt, und an der erstgenannten Stelle mit ὑπομονή als Synonymum verbunden. — Die ἐπαγγελίαι sind die von Gott zur Zeit des Alten Bundes gegebenen, die durch das Christenthum zu ihrer vollen Verwirklichung kommen. Vergl. 7, 6. 8, 6. 11, 13. 17. 33. Röm. 9, 4. 15, 8. 2. Kor. 1, 20. 7, 1. Gal. 3, 16. Vergl. auch den Singular ἡ ἐπαγγελία 9, 15. 10, 36. 11, 39. — κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας aber bedeutet: in das *Erbe* dieser Verheissungen eintreten, d. h. zum *Genuss* oder *Besitz* der durch sie in Aussicht gestellten Güter gelangen. Dass an unserer Stelle (vergl. 9, 15. 10, 36. 11, 39.) κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας nicht mit *Schulz* und *Bleek* von dem blossen „Zugetheilthalten der Verheissungen als solcher, abgesehen von ihrer Erfüllung“ verstanden werden könne, zeigt schon die Wortstellung, nach welcher nicht in τὰς ἐπαγγελίας sondern in κληρονομοῦντων das Hauptgewicht der Aussage enthalten ist. Vergl. auch V. 15., wo aus demselben Grunde ἐπέτυχεν dem Substantivum τῆς ἐπαγγελίας vorangestellt ist. Ausserdem aber ergibt es sich daraus, dass dann der in ἄχρῃ τέλους V. 11. angedeuteten Vorstellung des eintretenden *Besitzes selber* in V. 12. nichts entsprechen würde. — Bei τῶν κληρονομοῦντων denken fast sämmtliche Ausleger, auch noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*,

*Tholuck, Bloomfield, Bisping, Delitzsch* an die Patriarchen, besonders den Abraham, und zwar *entweder* an sie allein, oder mit Einschluss aller Gläubigen des Neuen Bundes. Diese Fassung aber, zu welcher ohne Noth V. 13. verleitet, ist unstatthaft. Denn bei ihrer erstgenannten Gestalt wäre die Schreibung von κληρονομησάντων — wofür denn auch Viele geradezu das Participium Präsens genommen wissen wollen —, bei ihrer letztgenannten Gestalt die Schreibung von κληρονομησάντων τε καὶ κληρονομοῦντων erforderlich gewesen. Die Charakteristik οἱ διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας ist vielmehr eine ganz *allgemeine*, und das Participium des *Präsens* markirt das zuverlässig oder nach constanter, fester Regel (als Belohnung der erfüllten Vorbedingung der πίστις καὶ μακροθυμία) Eintretende. Der Gedanke ist daher nicht, dass die Leser die Patriarchen, sondern dass sie überhaupt diejenigen sich zum Muster nehmen sollen, welche beharrliche Ausdauer im Glauben bekunden, und eben deshalb unzweifelhaft in den Besitz des Verheissenen gelangen.

V. 13—15. Beweis der *allgemeinen* Wahrheit, dass Ausdauer im Glauben zum Besitz des Verheissenen führe, durch das *specielle* Beispiel des Abraham. *Calvin*: exemplum Abrahæ adducitur, non quia unicum sit, sed quia prae aliis illustre. — τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεός) denn als dem Abraham Gott Verheissung gegeben. ἐπαγγειλάμενος ist mit *de Wette* als der Zeit nach dem ὤμοσεν vorgängig zu fassen. Es bezieht sich auf die Verheissungen, die Gott bereits Gen. 12, 7. 17, 5. 6. 18, 18. dem Abraham ertheilt hatte, und die dann Gen. 22, 16—18. von Gott demselben nicht bloss wiederholt und durch einen Eidschwur bekräftigt, sondern zugleich auch, wenigstens theilweise, erfüllt wurden (s. zu V. 15.). — ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς κτλ.) schwur er, weil es keinen Grösseren oder Höheren (οὐδενὸς Masculinum) gab, bei dem er hätte schwören können, bei sich selbst. Referat der Worte LXX. Gen. 22, 16.: κατ' ἐμαντοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, mit eingeschalteter Motivirung derselben. Vergl. *Philo* legg. allegor. III. p. 98. E. (bei Mangey I. p. 127.), wo es in Bezug auf dasselbe Schriftwort heisst: εὖ καὶ τῷ ὄρκῳ βεβαιώσας τὴν ὑπόσχεσιν, καὶ ὄρκῳ θεοπροπεῖ. Ὁρᾷς γὰρ οὐ καθ' ἑτέρου ὁμνύει θεός — οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον — ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ, ὅς ἐστι πάντων ἄριστος.

V. 14. Εἰ μὴν κτλ.) Anführung des Ausspruchs Gen. 22, 17., mit dem Unterschiede, dass bei den LXX. in Uebereinstimmung mit dem Originale πληθυντὶ τὸ σπέqr-

μα σου statt πληθυνῶ σε gesetzt ist. Diese Abweichung ist nicht daraus zu erklären, dass der Verfasser nur „um der Kürze willen“ (*Jac. Cappellus*) oder „um die Verheissung in möglichst concentrirter Fassung zu geben“ (*Dehltzsch*) σε statt τὸ σπέρμα σου wählte, oder dass er aus dem Gedächtniss citirte (*Abresch*), oder dass er den Gedanken an die bloss leibliche Nachkommenschaft Abrahams in Schatten stellen, und den Blick der Leser auf die himmlische oder geistliche Nachkommenschaft Abrahams, die ihm durch Christus bestimmt war, lenken wollte (*Böhme, Bisping* u. A.). Sie hat ihren Grund einfach darin, dass es dem Verfasser hier ausschliesslich auf die Person des *Abraham selbst* ankam (*Bleek, de Wette*). — εἰ μὴν statt des griechischen ἢ μὴν oder des dem hebräischen אִם־כִּן nachgebildeten εἰ μὴ findet sich auch sonst wohl bei den LXX. (Ezech. 33, 27. 34, 8. 35, 6. 36, 5. al.), an unserer Stelle zwar nicht im Cod. Alex. und Vatic., aber doch in andern alten Handschriften, und jedenfalls hat der Verfasser dasselbe in dem von ihm benutzten Exemplar der LXX. vorgefunden. — Die Verbindung des Particips mit dem Tempus finitum des nämlichen Verbums (ἐὺλογῶν ἐὺλογήσω κτλ.) ist bekannte, bei den LXX. äusserst häufige Gräcisirung des hebräischen Infinitivus absolutus, und dient meistentheils, wie hier, zur verstärkten feierlichen Hervorhebung des Verbalbegriffs. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 317. Aufl. 5. p. 409.

V. 15. Καὶ οὕτως) und solchergestalt, d. h. da auf solche Weise Gott seinerseits den Ernst seines Willensent schlusses documentirt hatte. οὕτως gehört zu ἐπέτυχεν. Es mit μακροθυμίας zu verknüpfen, wie von *Stein, Tholuck* \*) und *Bisping* geschieht, und somit das Participium für eine Epexegeze von οὕτως anzusehen. ist unstatthaft, weil dann unmittelbar vorher von der μακροθυμία speciell des *Abraham* schon hätte die Rede sein müssen. Die Meinung von *Dehltzsch* aber: „die Verbindung beider Verbindungen“ sei „das Richtige“, erledigt sich von selbst, da sie logisch Unmögliches fordert. — μακροθυμίας) weil er Ausdauer (sc. im Glauben, vergl. V. 12.) zeigte, namentlich dadurch, dass er so eben bereit gewesen war, auf Gottes Geheiss den Isaak, der doch der einzige Au-

\*) Der dafür — was völlig unbegreiflich — darauf sich stützt, dass „alsdann eine Parallele entstehe zwischen den Christen, die nach V. 17. 18. auf Grund des göttlichen Eides die Hoffnung festhalten sollen, und Abraham, der es ebenfalls that.“

haltungspunkt für Verwirklichung der göttlichen Verheissung zu sein schien, zu opfern. — ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας) ward ihm zu Theil die Verheissung, d. h. das Verheissene, insofern dem Abraham nicht bloss Isaak lebend wiedergeschenkt wurde, sondern er es auch noch erlebte, dass dem Isaak zwei Söhne geboren wurden (vergl. Gen. 21, 5. 25, 7. 26.), und so die göttliche Verheissung in ihren Anfängen sich erfüllte. Nicht im activen Sinn ist die ἐπαγγελία hier mit *Bleek* zu nehmen, und auf das in Aussicht gestellte messianische Heil zu beziehen. Denn abgesehen davon, dass dann ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας im Verhältniss zu ἐπαγγελάμενος V. 13. keinen Fortschritt enthalten würde, lässt sich das nachdrucksvoll vorangestellte ἐπέτυχεν nur von der Besitzerhaltung des verheissenen Gegenstandes selbst verstehen. Die dem Abraham Gen. 22, 17. 18. wiederholte Verheissung stellte unter einem doppelten Gesichtspunkt sich dar. Sein Same sollte gemehrt, und in seinem Samen sollten alle Völker der Erde gesegnet werden. Nur das Erstere in seinen Anfängen konnte Abraham der Natur der Sache nach noch erleben; die Erfüllung des Letztern war an die in ferner Zukunft zu erwartende Erscheinung Christi auf Erden geknüpft. Die erstgenannte Beziehung waltet V. 15. ob. Die letztgenannte Betrachtungsweise dagegen liegt dem κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας V. 17. zu Grunde. Auch was wir 11, 13. 39. lesen, ist vom letztgenannten Gesichtspunkt aus gesprochen, wesshalb in diesen Stellen ein Widerspruch mit der unsrigen nicht enthalten ist.

V. 16—20. Nicht ohne Absicht hat der Verfasser bei der Relation der historischen Thatsache V. 13—15. auch des göttlichen *Eidschwurs* erwähnt, obwohl dort die Erwähnung desselben durch das Verhältniss zu V. 12. nicht nothwendig gefordert ward. Sein Zweck war nämlich die aus diesem Umstande für die Leser sich ergebende *Nutzanwendung* noch besonders in's Licht zu setzen. Diess geschieht V. 16—20. Da die dem Abraham ertheilte Verheissung, insofern sie die Beseligung aller Erdenvölker durch seinen Samen betraf, ihre Erfüllung erst im bedingenden Zusammenhange mit Christus, dem Seligmacher aller Gläubigen, erhalten konnte, die Christen also die Erben der abrahamitischen Verheissung sind, so ist durch den Eidschwur Gottes ihnen gleicherweise wie dem Abraham die unverbrüchliche Gültigkeit des Verheissungsobjects gewährleistet worden. An der objectiv gesicherten und un-



*trüglichen* Christenhoffnung festzuhalten, müssen daher die Christen kräftigst sich ermuntert fühlen.

V. 16. Γάρ) begründet das ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς κτλ., ὥμοσεν καθ' ἑαυτοῦ V. 13. Nicht aber bloss V. 16., sondern der ganze Passus V. 16—18. ist als Begründung dieser Worte anzusehen. V. 16. nämlich ist nur ein Lehn-satz, nur eine Vorbereitung für V. 17 f., und zwar giebt V. 16. die bei *Menschen* in Bezug auf Eidesleistung gültige Gewohnheit an, während dann V. 17 f. im Zusammenhange hiermit die Absicht, welche *Gott* bei seiner Eid-leistung verfolgte, nachgewiesen wird. — κατὰ τοῦ μείζονος) bei dem Höheren. μείζωνος ist Masculinum, und gemeint ist Gott. — Mit καὶ schliesst sich die zweite Satzhälfte von V. 16. eng an die erste an: „und so“, „und demzufolge“. An die so eben erwähnte *Gewohnheit* der Menschen wird das für dieselben daraus hervorgehende *Rechtsverhältniss* angeknüpft. — πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος) ist ihnen der Eid jedweder (jeder denkbaren) *Widerrede Ende* zur *Bekräftigung*. Vergl. Philo de sacrificiis Abelis et Caini p. 146. (bei Mangey I. p. 181.): Τοῦ τε μὴν πιστευθῆναι χάριν ἀπιστοῦμενοι καταγεύουσιν ἐφ' ὅρκον ἄνθρωποι· ὁ δὲ θεὸς καὶ λέγων πιστὸς ἐστίν· ὥστε καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ βεβαίωτητος ἕνεκα μηδὲν ὅρκων διαφέρειν. — — Οὐ γὰρ δι' ὅρκον πιστὸς ὁ θεός, ἀλλὰ δι' αὐτὸν καὶ ὁ ὅρκος βεβαίος. — Zu ἀντιλογία als „Widerrede“ (Bleek, Bisping, Delitzsch, Alford) vergl. 7, 7., auch 12, 3. Jud. 11. Die Bedeutung „Streit“, „Rechtsstreit“, welche Theophylact, Erasmus, Zeger, Camero, Jac. Cappellus, Schlichting, Heinrichs, Böhme, Stengel und die Meisten annehmen, ist allerdings durch den Sprachgebrauch sowohl der Classiker (Xenoph. Hell. 6, 3, 9.) wie der LXX. (Exod. 18, 6. [hebr. דָּבָר] Deuteron. 19, 17. [דְּבָרִים] Proverb. 18, 18. [מִדְּבָרִים] al.) vollkommen gerechtfertigt. Hier aber liegt sie dem Zusammenhange fern, da V. 16. zur Erläuterung der *Glaubhaftigkeit* einer göttlichen Aussage, nicht aber zur Erläuterung eines *Streitverhältnisses* zwischen Gott und den Menschen dient (Bleek). Die Bedeutung „dubitatio“, „Zweifel“, welche Grotius und Cramer dem Worte leihen, hat dieses nie. — εἰς βεβαίωσιν) zur *Bestätigung* oder zur *Bewirkung* unverbrüchlicher Gültigkeit. Falsch fassen Jac. Cappellus, Peirce, Paulus u. A. εἰς βεβαίωσιν, welches zur ganzen zweiten Satzhälfte, nicht bloss zu πέρας (Böhme, Bleek, Bisping, Alford) gehört, mit ὁ ὅρκος zusammen:

„der zur Bestätigung geleistete Eid“, was durch ὁ εἰς βεβαίωσιν ὄρκος hätte ausgedrückt werden müssen. — Als Folgerung aus V. 16. ergibt sich übrigens, dass der Verfasser die Eidleistung von Seiten der Menschen für nichts Unerlaubtes gehalten habe. Vergl. *Calvin*: Praeterea hic locus docet aliquem inter Christianos jurisjurandi usum esse legitimum. . . Nam apostolus certe hic de ratione jurandi tanquam de re pia et deo probata disserit. Porro non dicit olim fuisse in usu, sed adhuc vigere pronuntiat.

V. 17. Ἐν ᾧ) auf dem Grunde welcher Thatsache, d. h. im Zusammenhange mit dieser menschlichen, und unter Menschen rechtsgültigen Gewohnheit. ἐν ᾧ nämlich bezieht sich auf den ganzen Inhalt von V. 16. (nicht bloss auf ὁ ὄρκος) zurück, und gehört nicht zu βουλόμενος ἐπιδειῖναι (*Seb. Schmidt, Braun, Rambach u. A.*), auch nicht zum ganzen folgenden Satze (*Delitzsch, Alford*), sondern zu ἐμεσίτευσεν ὄρκον. — περισσώτερον) ist mit ἐπιδειῖναι zusammenzufassen. Es bedeutet aber nicht: zum Ueberfluss, da es dessen überhaupt nicht bedürft hätte (*Beza, Schlichting, Seb. Schmidt, Carpsov, Storr, Klee u. A.*), sondern: um so mehr oder nachdrücklicher, als durch das bloss Ertheilen der Verheissung geschehen sein würde. — τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας) den Erben der Verheissung. Unter den κληρονόμοι verstehen *Grotius, Bleek, Stein, de Wette, Bisping, Delitzsch u. A.* die Patriarchen nebst allen Gläubigen, *Tholuck u. A.* nur die alttestamentlichen Frommen, *Morus* sogar (trotz des Plurals) bloss Abraham, *Calvin* die Juden. Wie sich indess aus dem erläuternden ἵνα ἔχωμεν V. 18. deutlich ergibt, können nur die Christen gemeint worden sein. — τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ) das Unwandelbare seines Rathschlusses, nämlich alle Gläubigen durch den Samen Abrahams zu beseligen. Willkürlich, weil mit gewaltsamer Beseitigung des durch den Context selbst dargebotenen nächsten Gedankenkreises, *Abresch* (und ähnlich *Michaelis, Storr* und *Delitzsch*): „crediderim, non juratam eam promissionem spectari, quam Abrahamo factam in superioribus dixerat, sed illud nominatim jusjurandum, quo Christus sit pontifex creatus ad Melchisedeci rationem“ (*Ps. 110, 4.*). Weder V. 20., noch 7, 1 ff., noch 7, 20. 21. 28., noch 5, 10. enthält für diese Annahme eine Berechtigung. — Das substantivirte Adjectiv hebt den Begriff der Unwandelbarkeit, auf dessen Betonung es dem Verfasser vorzugsweise hier ankam, nachdrücklicher hervor, als wenn τὴν βουλήν αὐτοῦ τὴν ἀμετάθετον geschrieben wäre. — ἀμετάθετος im

N. T. nur hier und V. 18. — ἐμεσίτευσεν ὄρκῳ) *trat er als Mittelsperson mit einem Eide auf*. Als Mittelsperson, sc. zwischen sich und Abraham. Menschen schwören bei Gott, weil er höher ist als sie. So ist bei einem menschlichen Eidschwur für beide Partheien Gott die höhere Mittelsperson oder der höhere Bürge für die Lösung des Versprechens. Schwört aber Gott einen Eid, so kann er, da es keinen Höheren über ihm giebt, nur bei sich schwören, und so selbst die Rolle des Bürgen oder der Mittelsperson übernehmen. μεσιτεύειν, im N. T. nur hier, wird transitiv und intransitiv gebraucht, im letzteren Sinne hier. Transitiv fassen es *Oecumenius*, welcher τὴν ὑπόσχεσιν, und *Böhme*, welcher τὴν βουλὴν ergänzt.

V. 18. Zweckangabe zu ἐμεσίτευσεν ὄρκῳ V. 17., und somit Parallele zu dem dortigen Participialsatze περισσότερον βουλόμενος ἐπιδ. τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπ. τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ, aber keine blosser Wiederholung desselben, da die göttliche Absicht, die dort im Verhältniss zu den Christen rein *objectiv* dargestellt ward, jetzt im Verhältniss zu ihnen *subjectiv* gewandt wird. — διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων) *durch zwei unwandelbare That-sachen*, nämlich durch die Verheissung und den Eidschwur. Gegen den Zusammenhang (vergl. V. 13. 17.) *Reuss*: l'une de ces choses c'est la parole évangélique apportée par Christ, l'autre le serment typique donné à Abraham. — δύο) *S. Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 61. Aufl. 5. p. 75. — ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν) *bei denen* (d. h. bei deren Vollbringung) *es unmöglich ist, dass Gott gelogen* (getäuscht) *habe*. Denn Gott ist wahrhaftig. Sein blosses Wort ist zuverlässig; um wie viel mehr also, wenn er dasselbe durch einen Eidschwur bekräftigt. Ein ἡμᾶς zu ψεύσασθαι zu suppliren (*Heinrichs*) ist unstatthaft. — παράκλησιν) nicht „Trost“ (*Vulgata, Luther, Calvin, Jac. Cappellus, Schlichting, Grotius, Böhme, Ebrard, Bloomfield, Bisping* und die Meisten), sondern, wie die *ermahnende* Tendenz unseres ganzen Abschnittes erheischt: *Ermunterung* (*Oecumenius, Theophylact, Estius, Semler, Carpzov, Bleek, Tholuck, de Wette, Delitzsch, Alford* u. A.). — Von παράκλησιν ἔχουμεν, nicht von οἱ καταφυγόντες (*Primasius, Erasmus, Beza, Schlichting, Grotius, Akersloot, Wolf, Carpzov, Abresch, Schulz, Böhme, Kuinoel, Klee, de Wette, Ebrard, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 749., *Alford* u. v. A.) hängt κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος ab, so dass οἱ καταφυγόντες mit *Oecumenius, Camerarius, Camero*,

*Seb. Schmidt, Heinrichs, Bleek* u. A. absolut zu fassen ist. — οἱ καταφυγόντες) die Geflüchteten mit dem Nebenbegriff des gefundenen Schutzes, also die Geborgenen. Dem Sinne nach zu vervollständigen ist der Ausdruck: wir, die wir aus der sündigen Welt uns hinweg, und zu Gott hin geflüchtet haben. Als Analogon vergleicht man οἱ σωζόμενοι (Act. 2, 47. al.). — κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος) festzuhalten (*Luther, Schulz, Bleek, A.*) an der in Bereitschaft liegenden Hoffnung. κρατῆσαι als „ergreifen“ zu deuten (*Wolf, de Wette, Tholuck, Alford* u. A.), verwehrt bei der richtigen Verknüpfung mit παράκλησιν der Zusammenhang; vergl. V. 11., wornach die Leser die ἐλπίς schon besitzen, aber noch keine πληροφορία derselben; vergl. ferner das διὰ μακροθυμίας V. 12. und μακροθυμήσας V. 15. — τῆς προκειμένης ἐλπίδος ist nicht so viel wie τῆς ἐλπίδος τῶν προκειμένων, „an der Hoffnung der uns vorliegenden, unserer wartenden Heilsgüter“ (*Bleek, de Wette, Tholuck*), so dass eine Vermischung des objectiven Begriffs der ἐλπίς mit dem subjectiven Begriff derselben anzunehmen wäre. Noch weniger ist mit *Grotius, Seb. Schmidt, Wittich, Peirce, Limborch, Heinrichs, Böhme, Kuinoel, Klee, Bloomfield, Alford* u. A. ἐλπίς schon für sich als „res sperata“ (vergl. Kol. 1, 5.) zu deuten. Vielmehr weist V. 19. auf die Christenhoffnung im subjectiven Sinne hin. Als προκειμένη aber, als schon vorliegend oder in Bereitschaft befindlich wird dieselbe charakterisirt, da sie den Christen mit der Annahme des Christenthums bereits eingeflösst, bereits als ein Gut zum Besitzthum ihnen mitgetheilt worden ist.

V. 19. Schilderung der Untrüglichkeit dieser Christenhoffnung. — ἵν' sc. ἐλπίδα. Die Zurückbeziehung auf παράκλησιν (*Grotius* u. A.) ist nur bei der irrigen Deutung dieses Wortes als „solatium“ möglich, während bei richtiger Fassung von V. 18. παράκλησιν ἔχομεν zur blossen Einführung von κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος dient, ἥν also am natürlichsten mit ἐλπίδος als dem letztvorhergehenden Hauptbegriff sich verknüpft. Dazu kommt, dass auch sonst sehr häufig schon im Alterthum — obgleich nirgends weiter in der heiligen Schrift — der Anker für ein Bild der Hoffnung gilt, und als Symbol derselben auch auf Münzen erscheint. S. *Wetstein, Kypke* und *Kuinoel* zu der St. — ἵν' ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς) die wir gleich wie einen Anker der Seele besitzen, d. h. an welcher wir gleichsam einen Anker der Seele besitzen, der ihr Halt und Schutz gegen die Stürme und Nöthe des irdischen Lebens



gewährt. — ἔχειν mit κατέχειν gleichzusetzen (*Abresch, Dindorf, Bloomfield* u. M.), ist kein Grund vorhanden. — ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην κτλ.) *welcher* (sc. Anker) *sicher ist und fest und hineinreicht in das Innere des Vorhangs*. Falsch struirt *Carpzov* (und so auch *Reuss*) diese sämtlichen Worte zu ἦν (sc. ἐλπίδα). Denn um das zu ermöglichen, hätte ἔχομεν seinen Platz erst hinter τῆς ψυχῆς erhalten müssen, so dass ὡς ἄγκυραν τῆς ψυχῆς durch Kommata vom Vorigen und Nachfolgenden sich scheiden liesse. Eben so unstatthaft aber ist es, wenn *Abresch, Böhme, Bleek, Bloomfield* u. M. nur ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν mit ἄγκυραν zusammenfassen, dann aber εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος auf ἦν (sc. ἐλπίδα) zurückbeziehen. Denn obwohl das Bild eines in die Höhe statt in die Tiefe reichenden Ankers ein inconcinnes wird, so sind doch Bilder nie zu pressen, und an unserer Stelle weist die Wahl des Ausdrucks εἰσερχεσθαι εἰς τὸ ἐσώτερον auf Beibehaltung des Bildes vom Anker, so wie das eng verknüpfende τε — καὶ — καὶ auf Zusammengehörigkeit der drei Charakteristiken hin. — καταπέτασμα) bei den LXX. gewöhnlich (Exod. 26, 31—35. 27, 21. Levit. 21, 23. 24, 3. Num. 4, 5. al.), im N. T. stets (10, 20. Matth. 27, 51. Mark. 15, 38. Luk. 23, 45.) von dem zweiten (9, 3.) oder innersten Vorhang des Tempels, dem Vorhang vor dem Allerheiligsten (הַפָּרֹכֶת). Vergl. auch *Philo de vita Mosis* III. p. 669. B. (bei Mangey II. p. 150.): ἐν δὲ τῷ μεθορίῳ τῶν τεττάρων καὶ πέντε κίωνων, ὅπερ ἐστὶ κυρίως εἰπεῖν πρόναον, εἰσγόμενον δυσὶν ἰσάσμασι, τὸ μὲν ἔνδον ὃν καλεῖται καταπέτασμα, τὸ δ' ἐκτὸς προσαγορεύεται κάλυμμα. Ibid. p. 667. C. (II. p. 148.): ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν τό τε καταπέτασμα καὶ τὸ λεγόμενον κάλυμμα κατεσκευάζετο· τὸ μὲν εἴσω κατὰ τοὺς τέσσαρας κίονας, ἵν' ἐπικρύπτηται τὸ ἄδυτον· τὸ δ' ἔξω κατὰ τοὺς πέντε κτλ. — τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος) *das Innere des Vorhangs*, d. h. was in Bezug auf den Vorhang das Innere, oder innerhalb desselben, also hinter demselben, befindlich ist. Bezeichnung des *Allerheiligsten*. Vergl. Exod. 26, 33. Levit. 16, 2. 12. 15. Das Allerheiligste aber wird genannt als Symbol des *Himmels*, wo Gott in seiner Herrlichkeit und ihm zur Rechten der erhöhte Christus thront.

V. 20. Abschluss der von 5, 11. an eingeschalteten Zwischenerörterung, und geschickte Rückkehr zu 5, 10. — ὅπου) *wohin*. Ungenau, wie Luk. 9, 57. Joh. 8, 21 f. und oft statt (des im N. T. niemals gebrauchten) ὅποι (s.

Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 418. Aufl. 5. p. 555.), doch signifikanter als dieses, da es neben dem Begriff des Eingetretenseins zugleich den Begriff des auf dasselbe gefolgtten Verweilens in sich schliesst. — *προόδρομος*) als *Vorläufer*. Der Ausdruck (im N. T. nur hier) charakterisirt Christum als das Anfangsglied in einer Reihe, weis't also darauf hin, dass auch die an ihn Gläubigen in das Allerheiligste gelangen werden. Vergl. Joh. 14, 2. 3. — *ὑπὲρ ἡμῶν*) zu unserm Besten oder zu unserm Heil, nämlich um uns zu versöhnen (9, 12.), uns bei Gott zu vertreten (9, 24.), und den Eingang in den Himmel selbst uns zu eröffnen (10, 19 f.). Zu struiren ist *ὑπὲρ ἡμῶν* nicht zu *προόδρομος* (Heinrichs, Böhme, Tholuck, Ebrard u. A.), sondern zu *εἰσῆλθεν*. — Im Folgenden ruht der Nachdruck auf *κατὰ τὴν τάξιν Μελεχισεδέκ* (Böhme, Delitzsch, Alford), welches desshalb vorangestellt ist; nicht auf *εἰς τὸν αἰῶνα* (Bleek), welches letztere vielmehr als Nebenbestimmung aus dem *κατὰ τὴν τάξιν Μελεχισ.* erst abgeleitet wird.

## Kap. VII.

V. 1. Statt τοῦ ὑψίστου hat Elzev. bloss ὑψίστου. Gegen A. C. D. E. K. L. 23. 44. 46. 48. al. pl. Clem. Chrys. Theodoret. al. mult. — *ὁ συναντήσας*) Lachmann und Alford nach A. B. C. (corr.) D. E. K. 17. 117. al.: *ὁ συναντήσας*. Trotz der starken Auctorität augenscheinlicher Irrthum, erwachsen aus dem Zusammenlesen des Artikels mit dem Anfangsbuchstaben des Participiums. — V. 4. Statt der *Recepta* *ὃ καὶ δεκάτην* lesen Lachmann, Bleek, Tischendorf I. nach B. D\*. E\*. Vulg. (Amiatin. Toletan.) It. Copt. Basm. Syr. bloss: *ὃ δεκάτην*. Allerdings ist *καὶ* entbehrlich, und könnte als späteres Glossem aus V. 2. betrachtet werden. Eben so gut aber konnte es schon vom Verfasser selbst, indem ihm die Worte V. 2. noch im Sinne lagen, hinzugefügt werden. Es ist desshalb, da es die ansehnliche Bezeugung durch A. C. D\*\*\*. E\*\*. K. L., durch — wie es scheint — sämtliche Minuskeln, durch die Vulgata (auch Demidov. und Harlej.), Syr. Philonex. al., durch Chrys. Theodoret. Damasc. al. Aug. Bed. für sich hat, mit Griesbach, Matthaei, Scholz, Tischendorf II. und VII., Bloomfield, Alford beizubehalten. — V. 6. Den Artikel τὸν vor Ἀβραάμ tilgen Lachmann, Bleek, Tischendorf I. und Alford nach B. C. D\*. 23. 57. 109. al. Für die Weglassung spricht der im Hebräerbrief sehr sparsame Gebrauch des Artikels vor Nomina propria, indem derselbe meist nur da hinzu-

gesetzt ist, wo, wie 11, 17., die Deutlichkeit der Rede ihn unbedingt erforderte. — V. 9. Statt des recipirten *Λενὺς* ist hier mit *Lachmann* und *Tischendorf I. und II.* *Λενὺς* zu schreiben nach A. (*λενις*) B. C\*. (*λενεις*). In der *ed. VII.* schreibt *Tischendorf*: *Λενις*. — V. 10. *Elzev.*: ὁ Μελχισηδὲκ. *Lachmann, Bleek, Tischendorf I., Alford* nach B. C\*. D\*. 73. 118. al. Chrys.: Μελχισηδὲκ. Die Auswerfung des Artikels ist aus demselben Grunde zu billigen wie bei V. 6. — V. 11. Die *Recepta ἐπ' αὐτῇ νενομοθέτητο* (in Schutz genommen von *Reiche*) hat entscheidende Zeugen gegen sich. Statt ἐπ' αὐτῇ wird ἐπ' αὐτῆς (gebilligt von *Grotius*, in den innern Rand gesetzt von *Griesbach*, aufgenommen von *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford*) durch A. B. C. D\*. E\*. 17. 31. 46. al. Cyrill., statt νενομοθέτητο aber νενομοθέτηται (gebilligt schon von *Camerarius* und *Grotius*, aufgenommen von *Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford*) durch A. B. C. D\*. 17. 47. 73. al. Cyrill. gefordert. — V. 13. *προςέσχηκεν* *Tischendorf I.* nach A. C. 17. al.: *προςέσχευ*. Der Beachtung empfohlen auch von *Griesbach*. Mit Recht aber ziehen *Lachmann, Bleek, Tischendorf II. und VII., Bloomfield, Alford, Reiche* (*commentar. crit.* p. 56. not. 9.) die *Recepta προςέσχηκεν* vor. Für sie spricht bei wesentlich gleicher Bezeugung (B. D. E. K. L. Oecum. al.) die dem Stil des Hebräerbriefs angemessene Paronomasie mit *μετέσχηκεν*. — V. 14. *Elzev.*: οὐδὲν περὶ ἱερωσύνης. Aber A. B. C\*. D\*. E. 17. 47. al. It. Vulg. Copt. Sahid. Arm. Cyr. Chrys. (codd.) haben: περὶ ἱερέων οὐδὲν. Mit Recht aufgenommen von *Lachmann, Bleek, Tischendorf* und *Alford*. περὶ ἱερωσύνης ist glossematische Erläuterung. — V. 16. Statt der *Recepta σαρκινῆς* haben *Griesbach, Lachmann, Bleek, Tischendorf, Alford* *σαρκίνης* nach A. B. C\*. D\*. L. (auch H. im Titel), vielen Minuskeln und Vätern aufgenommen. Mit Recht. *σαρκίνης* konnte von Abschreibern leicht in *σαρκινῆς* verwandelt werden, da *σαρκινός* im N. T. ein sehr häufiges, *σάρκινος* ein seltenes Beiwort ist. — V. 17. *μαρτυρεῖται* *Elzev.*: *μαρτυρεῖ*. Gegen überwiegende Bezeugung (A. B. D\*. E\*. 17. 31. al. Copt. Sahid. Basm. Slav. Cyr. Chrys. Theophyl.). — V. 21. Hinter αἰῶνα fügen *Elzev., Griesbach, Matthaei, Scholz, Lachmann, Bloomfield, Reiche* noch hinzu: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισηδὲκ. Getilgt von *Bleek, Tischendorf* und *Alford* nach B. C. 17. 80. Vulg. Sahid. Basm. Arm. Ambr. (?) Bed. Verworfen auch von *Delitzsch*. Aber ohne hinlänglichen Grund. Denn die Worte finden sich in A. D. E. K. L. It. Syr. utr. Copt. al., bei Chrys., Theodoret. al., und ihre Auslassung erklärt sich daraus, dass unmittelbar nach denselben (V. 22.) die Rede auf's Neue mit κατὰ sich fortsetzt, das Auge der Abschreiber also leicht vom ersten

κατὰ auf das zweite κατὰ abirren konnte. — V. 22. *τοσοῦτον*) So *Elzev.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*. Aber die gewichtige Auctorität von A. B. C. D\*. *Athan.* (cod.) al. entscheidet für die von *Böhme*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* vorgezogene Wortform *τοσοῦτο*. — V. 23. *Recepta*: *γεγονότες ἱερεῖς*. So auch *Tischendorf II.* und *VII.* Als beglaubigter aber (A. C. D. E. Cyr. [zwei Mal], *Chrys.* [ms.]) ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Delitzsch* und *Alford* die Wortfolge *ἱερεῖς γεγονότες* vorzuziehen. — V. 26. *Elzev.*: *ἐπρεπεν*. Richtiger indess *Griesbach*, *Lachmann*, *Bleek*, *Scholz* (?), *Tischendorf* und *Alford* nach A. B. D. E. Syr. utr. Arab. Erp. *Euseb.*: *καὶ ἐπρεπεν*.

V. 1—10. \*) Indem jetzt der Verfasser in Wirklichkeit dazu übergeht, das Christo nach der Weise Melchisedeks zukommende Hohepriesterthum zu entwickeln, und demzufolge den Vorrang desselben vor dem levitischen Hohepriesterthum allseitig in's Licht zu setzen, verweilt er zunächst bei der *Person des Melchisedek selbst*, indem er nach Anleitung der Schrift die Erhabenheit seiner Stellung den Lesern vor Augen führt, und auf einen dreifachen Vorzug desselben vor den levitischen Priestern aufmerksam macht.

V. 1—3. Erläuterung von κατὰ τὴν τάξιν *Μελχισεδέκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* 6, 20. durch Schilderung des Charakters Melchisedeks. — V. 1—3. bilden einen einzigen Satz, in welchem μένει das Tempus finitum ist. Die Charakteristik des Melchisedek stellt in der ersten Hälfte (*βασιλεὺς Σαλήμ — ἐμέρισεν Ἀβραάμ* V. 2.) die historischen Züge, die in der Genesis (14, 18—20.) über ihn berichtet werden, zusammen, während in der zweiten Hälfte (*πρωτον μὲν κτλ.*) der Verfasser selbst das Bild vom Melchisedek, indem er aus jener historischen Schilderung argumentirt, vervollständigt. — *βασιλεὺς Σαλήμ*) *König von Salem*. Unter Salem wird von den Targumisten, *Josephus* Antiqq. 1, 10, 2., den meisten Kirchenvätern, *Grotius*, *Drusius*, *Michaelis*, *Gesenius*, v. *Bohlen*, *Winer*, Realwörterb. II. Aufl. 2. p. 95., *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Knobel*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Auberlen* u. A. Jerusalem ver-

\*) *C. A. Auberlen*, Melchisedek's ewiges Leben und Priesterthum Hebr. 7. (Studd. u. Krit. 1857. H. 3. p. 453 ff.)



standen. Dagegen denken *Primasius*, *Zeger*, *Jac. Cappelus*, *Whitby*, *Cellarius*, *Reland*, *Rosenmüller*, *Bleek* (s. indess zu V. 2.), *Tuch*, *Ewald*, *Alford* u. A. an den Joh. 3, 23. erwähnten, acht römische Meilen südlich von Scythopolis belegenen Ort *Σαλείμ*. Letzteres war, wie wir durch Hieronymus (ep. 126. ad Evagrium) erfahren, die schon zu seiner Zeit von den „eruditissimi“ unter den Hebräern im Gegensatz zu „Josephus et nostri omnes“ vertretene Ansicht, wie man denn auch am letztgenannten Ort zur Zeit des Hieronymus noch die Ruinen vom Palast des Melchisedek zeigen zu können glaubte. Diess Joh. 3, 23. erwähnte *Σαλείμ* ist dann von einigen neueren Auslegern, wie *Bleek* und *Alford*, zugleich für identisch mit dem *Σαλήμ* Judith 4, 4. gehalten worden. Richtiger indess ist die zuerst genannte Ansicht. Denn neben dem älteren Namen Jebus (Judd. 19, 10. al.) kommt auch der ältere Name Salem (Ps. 76, 3.) für Jerusalem vor, und die Erzählung der Genesis (14, 17 ff.) weis't unverkennbar auf den Süden des Landes hin. Vergl. besonders *Knobel*, Genesis. 2. Aufl. Leipz. 1860. p. 149 f. — *ιερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*) *Priester Gottes, des Höchsten*. Im monotheistischen Sinne, wie in der Genesis, vergl. daselbst V. 22. — *ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ κτλ.*) *der dem Abraham, als derselbe von der Schlacht der Könige* (Gen. 14, 12 ff.) *wiederkehrte, entgegenging und ihn segnete.* — *καὶ εὐλόγησας αὐτόν*) Gen. 14, 19. 20. Falsch *Heinrichs*, *εὐλογεῖν* bezeichne nur: gratulari de victoria tam splendida.

V. 2. *Dem auch den Zehnten von Allem* (sc. was er erbeutet hatte; vergl. *ἐκ τῶν ἀκροθινίων* V. 4.) *Abraham zutheilte.* — *πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης*) *er, der zuerst, verdollmetscht* (d. h. wenn man seinen hebräischen Namen *רַחֲמֵי-יְדִי* in's Griechische überträgt), *König der Gerechtigkeit ist.* Vergl. Joseph. Antiqq. 1, 10, 2.: *Μελχισεδέκης, σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεὺς δίκαιος.* — Bell. Jud. 6, 10.: *ὁ δὲ πρῶτος κτίσας (ἱεροσόλυμα) ἦν Χαναναίων δυνάστης, ὁ τῇ πατρίῳ γλώσσῃ κληθεὶς βασιλεὺς δίκαιος· ἦν γὰρ δὴ τοιοῦτος.* Dass aber der Verfasser des Briefs, näher an das Hebräische sich anschliessend, den Namen durch *βασιλεὺς δικαιοσύνης* (statt wie Josephus durch *βασιλεὺς δίκαιος*) wiedergiebt, dadurch lässt er Melchisedek um so deutlicher als Typus Christi hervortreten, insofern der letztere nicht bloss selbst gerecht ist (vergl. Zach. 9, 9. Jerem. 23, 5.), sondern auch der Vermittler der Gerechtigkeit für Andere. Vergl. 1. Kor. 1, 30.

Jerem. 23, 6. Mal. 4, 2. Dan. 9, 24. — ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης) dann aber auch König von Salem, welches ist (bedeutet) König des Friedens. Vergl. in Bezug auf Christus als unsern Frieden und Friedensbringer Eph. 2, 14. 15. 17. Röm. 5, 1., auch Jes. 9, 6. 7. — ὃ ἐστὶν) correspondirt dem ἐρμηνευόμενος des vorigen Gliedes. — Salem aber mit Böhme und Bleek nach dem Vorgange von Petrus Cunaeus de Rep. Hebraeorum III, 3. gar nicht als Ortsnamen, sondern βασιλεὺς Σαλήμ zusammen als weiteren Namen des Mannes zu fassen, ist kein Grund vorhanden, da der Verfasser wie im Personennamen des Melchisedek, eben so auch im Namen des Staats, über welchen derselbe als König und Priester herrschte, eine typische Hinweisung auf Christus finden konnte. Der Verfasser interpretirt übrigens den Ortsnamen, gleich als wenn nicht שָׁלֵם (Frieden hegend), sondern שָׁלוֹם (Friede) im Hebräischen geschrieben wäre — ein Verfahren, worin demselben schon Philo vorangegangen war. Vergl. Legg. allegorr. 3, 25. p. 75. (bei Mangey I. p. 102 f.): καὶ Μελχισεδέκ βασιλεὺς τε τῆς εἰρήνης — Σαλήμ τοῦτο γὰρ ἐρμηνεύεται — ἱερεὶα ἑαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός.

V. 3. Ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος) ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, d. h. von dem weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtsregister in der heiligen Schrift verzeichnet steht. Diess die gewöhnliche, von früh an in der Kirche bis herab zur Gegenwart herrschende Deutung der Worte. Weniger natürlich und nur vereinzelt geltend gemacht ist die Erklärung: der weder Vater noch Mutter u. s. w. besass, wornach der Schriftsteller in Melchisedek ein höheres, übermenschliches Wesen erblickt haben müsste, das nur zeitweilig eine Menschengestalt angenommen. Der letzteren Auffassung folgten Origenes und Didymus, welche Melchisedek für einen Engel angesehen wissen wollten, dessgleichen der Ungeannte bei Hieronymus ad Evagr., Hilarius Quaestt. in V. et N. T. quaest. 109., und der Aegypter Hieracas bei Epiphan. haeres. 67., welche in ihm eine Ensarkose des heiligen Geistes fanden, ferner die Melchisedekiten, eine Fraction der Theodotianer, die ihn als μεγάλην τινὰ δύναμιν θεῖαν beschrieben, die an Erhabenheit selbst Christus übertreffe, da dieser nach Melchisedeks Bilde erschienen sei, endlich Einige aus der orthodoxen Kirche bei Epiphan. haer. 55, 7., sowie später P. Molinaeus, Vates 4, 11 sq.,

*P. Cunaeus* a. a. O., *J. C. Hottinger*, de decimis Judaeorum p. 15., *d'Outrein*, *Starck* u. M., welche annahmen, dass in Melchisedek der Sohn Gottes selbst in menschlicher Gestalt erschienen sei. Gegen sich hat diese ganze Interpretationsweise, dass ἀγενεαλόγητος — denn nicht ἀγένητος ist gesetzt — ohne Zwang nur von der im Geschichtsbericht der Genesis unterlassenen Vorführung der Stammtafel Melchisedeks sich verstehen lässt, ἀπάτωρ und ἀμήτωρ aber mit dem erläuternden ἀγενεαλόγητος conform gefasst werden müssen, also gleichfalls von dem blossen Ungenanntsein des Vaters und der Mutter im Geschichtsbericht, nicht von ihrem thatsächlichen Nichtvorhandensein zu deuten sind. Die Charakteristiken ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος sind übrigens, da ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ nicht schon mit denselben in Correspondenz gesetzt werden kann, nur auf Melchisedek zu beziehen, ohne dass man für sie specielle Vergleichungspunkte mit Christus zu suchen hätte, wie von *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Corn. a Lapide*, *Jac. Cappellus*, *Bisping* u. M. geschieht, indem sie das ἀπάτωρ auf Christi Menschheit, das ἀμήτωρ auf seine Gottheit und das ἀγενεαλόγητος entweder gleichfalls auf seine Gottheit oder auf sein neutestamentliches Hohespriesterthum anwenden. Vergl. z. B. *Theodoret*: Ἀμήτωρ μὲν γὰρ ἐστὶν ὡς θεός· ἐκ μόνου γὰρ γεγένηται τοῦ πατρὸς· ἀπάτωρ δὲ ὡς ἄνθρωπος· ἐκ μόνης γὰρ ἐτέχθη μητρός, τῆς παρθένου φημί· ἀγενεαλόγητος ὡς θεός· οὐ γὰρ χορῆζει γενεαλογίας ὁ ἐξ ἀγεννήτου γεγεννημένος πατὴρ. — Durch ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος erscheint Melchisedek als einen Gegensatz zu den levitischen Priestern bildend, da bei diesen auf Abstammung sorgfältige Rücksicht genommen ward. — Der Ausdruck ἀγενεαλόγητος in der gesammten Gracität nur hier. — μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων) ohne Anfang der Tage und ohne Lebensende, indem nämlich weder über seine Geburt noch über seinen Tod etwas in der heiligen Schrift gemeldet ist. Die Aussage lautet ganz allgemein. Sie auf den Anfang und das Ende des Priesterthums zu beschränken (*Camero*, *Seb. Schmidt*, *Limborch*, *Kuinoel*, A.) ist willkürlich. Aber auch nicht das ist ihr Sinn, dass Melchisedek überhaupt nicht auf natürlich menschlichem Wege geboren, und etwa wie Henoch und Elias, ohne dem Tode zu verfallen, in den Himmel entrückt worden sei (*Hunnius*, *Braun*, *Akersloot*, vergl. auch *Bleek* p. 322 ff., *Nagel*, über die Bedeutung Melchisedeks im Hebräerbr.; in d. Studd. u. Krit. 1849. H. 2.

p. 332 ff., *Nickel* in Reuter's Repertor. 1858. Febr. p. 102 f., *Alford*), was mit der richtigen Fassung der Anfangsworte des Verses im Widerspruch steht. — ἁφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ) *vielmehr* (darin) *ganz ähnlich gemacht dem Sohne Gottes*, nämlich als Typus desselben. Die Worte gehören nicht zu μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές (*Peschito, Grotius, A.*). Denn mit Recht bemerkt schon *Theodoret*: ἐν μέντοι τῇ ἱερωσύνῃ οὐ Μελχισεδέκ μεμύηται τὸν δεσπότην Χριστόν, ἀλλ' ὁ δεσπότης Χριστὸς ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Sie bilden vermittelst des eng verknüpfenden δὲ zu dem negativen μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων eine nähere positive Bestimmung. *Chrysostomus*: Ἀφωμοιωμένος δέ, φησί, τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ· καὶ ποῦ ἡ ὁμοιότης; Ὅτι καὶ τούτου κακείνου τὸ τέλος ἀγνωστοῦμεν καὶ τὴν ἀρχὴν· ἀλλὰ τούτου μὲν παρὰ τὸ μὴ γεγράφθαι, ἐκείνου δὲ παρὰ τὸ μὴ εἶναι. — μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές) *bleibt Priester in Ewigkeit*, indem wie über sein Lebensende, eben so auch über das Aufhören seines Priesterthums nichts überliefert ist. Er bleibt es nicht in Wirklichkeit, sondern nur als Vorbild und Typus Christi. Gegen die Ansicht *Auberlen's* (a. a. O. p. 497.), dass Melchisedek in keinem andern Sinne ewiger Priester genannt werde, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister seien, s. die Bemerkk. von *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 202 f. Anm. — εἰς τὸ διηνεκές) so viel wie εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. Vergl. 10, 12, 14.

V. 4. Θεωρεῖτε) ist *Imperativ*, durch welchen die Aufmerksamkeit für das Nachfolgende gespannt werden soll: *schauet aber*, nämlich innerlich, d. h. *erwüget*. — πηλίκος) *wie gross*, d. h. *wie hoch und erhaben*. — οὗτος ὃ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν κτλ.) Wiederaufnahme der schon im Anfang von V. 2. beigebrachten historischen Notiz, um dann daraus weiter zu argumentiren. Durch die Wahl und Stellung der Worte aber lässt der Verfasser das πηλίκος in seiner Wahrheit und inneren Berechtigung hervortreten (Wahl der Worte ἀκροθίνια und πατριάρχης — das letztere statt des sonst in Bezug auf Abraham üblicheren ὁ πατήρ — und effectvolle Setzung der Charakteristik ὁ πατριάρχης an den Schluss des Satzes in weiter Trennung vom Namen Ἀβραὰμ). — καὶ δεκάτην) καὶ intendirt nicht das Subject (so *Luther, Grotius, Carpzov*: „auch selbst Abraham“) — denn dann hätte ὃ καὶ Ἀβραὰμ δεκάτην ἔδωκεν geschrieben werden müssen —, sondern das Prädicat: *dem sogar den Zehnten Abraham gab*. — ἀκροθίνια) aus ἄκρος und θιν zusammengesetzt, im N. T.



ein ἅπαξ λεγόμενον, bezeichnet das Oberste des Haufens, den Abhub oder das Beste davon. Am gebräuchlichsten ist der Ausdruck von den der Gottheit dargebrachten Erstlingen der Feldfrüchte; nicht selten aber wird er auch von dem Besten, was als Weihgeschenk für die Gottheit aus der Kriegsbeute ausgesondert ward, gebraucht. Auch an unserer Stelle bezeichnet ἀροθίνια nicht die von Abraham gemachte Beute schlechthin (so *Chrysostomus* [τὰ λάφυρα], *Oecumenius* [ἐκ τῶν σκύλων καὶ λαφύρων], *Erasmus*, *Luther*, *Vatablus*, *Calvin*, *Schlichting*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Bloomfield* und die Meisten), sondern die auserlesensten, vorzüglichsten Stücke derselben. *Theophylact*: ἐκ τῶν λαφύρων τῶν κρείττονων καὶ τιμιωτέρων. Nicht aber das will der Verfasser sagen, dass Abraham dem Melchisedek von den auserlesensten Bestandtheilen der gemachten Kriegsbeute den zehnten Theil gegeben, sondern dass der Zehnten, den er ihm dargebracht, aus den auserlesensten, vorzüglichsten Stücken des Erbeuteten bestanden habe. — ὁ πατριάρχης) *er, der Patriarch*. Der volltönende Ehrenname πατριάρχης, aus πατριά und ἀρχή zusammengesetzt, bezeichnet den Abraham als den Stammvater und Ahnherrn des israelitischen Volkes. Vergl. Act. 2, 29., wo David, und Act. 7, 8. 9., wo die zwölf Söhne Jakobs durch denselben Ehrentitel ausgezeichnet werden.

V. 5—10. Entfaltung des πηλίκος οὗτος κτλ. V. 4., indem Melchisedek mit den levitischen Priestern verglichen, und ein dreifacher Vorzug des ersteren vor den letzteren nachgewiesen wird.

V. 5—7. Der erste Vorzug. Die levitischen Priester bezehnten zwar ihre Brüder, obwohl diese in gleicher Weise wie sie von Abraham entsprossen sind; sie haben also allerdings vor diesen einen Vorrang; dem Melchisedek aber stehen sie nach, da dieser den Abraham selbst, den gemeinschaftlichen Stammvater des jüdischen Volks, bezehntet und ihn gesegnet hat.

V. 5. Zugeständniss der relativ bevorzugten Stellung der levitischen Priester. — καί) das erörternde: und zwar. — οἱ μὲν κτλ.) Vorbereitung des Gegensatzes ὁ δὲ κτλ. V. 6. — οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες) diejenigen von den Söhnen (Nachkommen) *Levi's*, welche das Priesteramt erhalten. Denn nicht alle Leviten, sondern nur diejenigen von ihnen, welche vom Hause Aaron abstammten, waren zum Priesterthum berechtigt. Vergl. Exod. 28, 1 ff. Num. 3, 10. 38. Kap. 16. 18, 1 ff. al. Falsch *Delitzsch* (im Anschluss an *Hofmann*): das ἐκ in

ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ sei das causale des Ursprungs: „diejenigen, welche von den Söhnen Levi's her, d. i. vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesterthum bekommen, so dass ihre Person nicht als solche, sondern nur, sofern sie diesem Geschlecht angehört, in Betracht kommt“. Wäre das gemeint, so hätte οἱ ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ ὄντες καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες geschrieben werden müssen. — ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον) haben Auftrag das Volk zu bezehnten gemäss dem Gesetz. Vergl. Num. 18, 20—32. Deuteron. 14, 22—29. Nehem. 10, 38. 39. *de Wette*, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie. 3. Aufl. p. 273 f. — κατὰ τὸν νόμον) gehört nicht zu τὸν λαόν (*Seb. Schmidt, Hammond, Starck, Böhme*), wogegen schon die Nichtwiederholung des Artikels nach λαὸν entscheidet; auch nicht zu ἀποδεκατοῦν (*Delitzsch, Alford*), sondern zu ἐντολὴν ἔχουσιν. — In den Schlussworten τουτέστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ κτλ. findet *Bleek* irrig nach *Böhme's* Vorgange den Sinn: „dass, obwohl es Nachkommen Abrahams, des gepriesenen Erzvaters, seien, welche durch die levitischen Priester bezehnet werden, es doch immer deren Brüder, d. i. Volksgenossen seien, was nicht so auffallend sein könne, als wenn Abraham selbst dem Melchisedek den Zehnten entrichtete.“ Vielmehr dient die Erläuterung von τὸν λαὸν durch τουτέστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν dazu, die Singularität des ἀποδεκατοῦν hervorzuheben, da sonst nur der Höhere vom Niederen, nicht der Gleiche vom Gleichen (wie hier Abrahamide vom Abrahamiden) den Zehnten empfängt, und diese Singularität des ἀποδεκατοῦν wird dann noch weiter durch καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὁσφύος Ἀβραάμ in's Licht gesetzt. Der Verfasser kann daher nur beabsichtigen, durch V. 5. die levitischen Priester als *primi inter pares* zu charakterisiren. Diese Superiorität aber in Bezug auf die eigenen Volksgenossen räumt der Verfasser nur darum ein, um dann derselben V. 6. sofort die Inferiorität in Bezug auf den Melchisedek gegenüberzustellen. — ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὁσφύος τινός) So übertragen die LXX. das hebräische פֶּן מִן מִן Gen. 35, 11. 2. Chron. 6, 9.

V. 6. Trotz dieser bevorzugten Stellung der levitischen Priester (V. 5.) nimmt doch eine noch ungleich höhere Stellung Melchisedek ein. — ὁ δέ) ist nicht mit *Böhme, Kuinoel, Klee* für sich zu nehmen, und dann durch τὴν ἱερατείαν λαβὼν aus V. 5. zu vervollständigen, sondern ὁ δέ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν gehört zusammen:

*Melchisedek* dagegen, ohne dass (μή) sein Geschlecht oder seine Abstammung von ihnen abgeleitet würde, hat bezehntet den Abraham. — ἐξ αὐτῶν) bezieht sich weder auf die Israeliten (Epiphan. haer. 67, 7., Corn. a Lapide, Braun, Ernesti, Schulz), noch auf Levi und Abraham (Grotius), sondern geht auf die υἱοὶ Αὐτῶν V. 5. zurück. — Der Parallelsatz καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν) und den, der die Verheissungen hatte, gesegnet, dient dazu, die Würde und Erhabenheit des Melchisedek noch mehr in's Licht zu setzen. Denn dadurch, dass Abraham die göttlichen Verheissungen, dass sein Same sich mehren und in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, empfangen hatte (Gen. 12, 2 f. 13, 14 f.), war er von Gott bereits auf's Höchste begnadigt. Wie hoch also muss derjenige stehen, der einem so sehr schon Begnadigten seinen Segen ertheilt, da ja, wie sogleich V. 7. noch ausdrücklich hinzugesetzt wird, der Segenspendende stets erhabener ist als der Segenempfangende! Oecumenius: ἐξῆρε τὸν Ἀβραάμ, ἵνα πλεῖον ἐξάρῃ τὸν Μελχισεδέκ.

V. 7. durch δὲ angeknüpft, da der Vers den Obersatz eines Schlusses enthält. Der Untersatz ist in der zweiten Hälfte von V. 6. bereits vorausgeschickt, und der Schlusssatz: „also ist Melchisedek erhabener als Abraham“ wird den Lesern selbst zur Ergänzung überlassen. — Die Neutra τὸ ἑλάττων und τὸ κρείττων dienen, da der Verfasser Personen im Auge hat, zur Verallgemeinerung der Aussage. Vergl. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 160. Aufl. 5. p. 204. — Ihre Wahrheit aber hat die Aussage, insofern der Verfasser an den im Namen Gottes und kraft der göttlichen Auctorität ertheilten Segen denkt. Melchisedek nämlich als Priester Gottes war bei Ertheilung von Segnungen Gottes Stellvertreter oder Beauftragter.

V. 8. Der zweite Vorzug. Die levitischen Priester sind sterbliche Menschen; vom Melchisedek dagegen wird bezeugt, dass er lebt. — Mit καὶ ὁὕτως μὲν „und hier“ wird auf die levitischen Priester, mit ἐκεῖ δὲ „dort aber“ auf Melchisedek hingewiesen, weil das levitische Priestertum noch zur Zeit des Verfassers fortbesteht, demselben also etwas Nahes und Gegenwärtiges ist, die historische Erscheinung des Melchisedek dagegen in die graue Vorzeit fällt. — δεκάτας) Der Plural wegen der Mehrheit von Zehnten, welche die levitischen Priester erhoben. — ἀποθνήσκοντες) als der Hauptbegriff vor ἀνθρώποι gestellt. — ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι) Menschen, welche (unwiderruflich oder einer nach dem andern) sterben, vergl.

V. 23. — ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ) *dort aber einer, der das Zeugniß hat, dass er lebt*, sc. δεκάτην ἔλαβεν. Dass vermöge des Zusammenhangs hierunter nur Melchisedek, nicht aber mit *Justinian*, *Jac. Cappellus*, *Heinsius* und *Pyle* Christus verstanden werden könne, bedarf kaum der Erinnerung. ζῇ als Gegensatz zu ἀποθνήσκοντες kann nur absolut gedeutet werden vom Leben, welches durch den Tod nicht unterbrochen wird. Dass der Verfasser bei μαρτυρούμενος an ein in der heiligen Schrift des Alten Bundes enthaltenes Zeugniß gedacht habe, kann keinem Zweifel unterliegen. Ob er indess aus dem Stillschweigen der Schrift über Melchisedeks Tod das Zeugniß über sein fortwährendes Leben entnommen, oder in dem Ausspruche Ps. 110, 4. einen directen Beweis dafür gefunden, oder endlich beide Thatsachen mit einander combinirt und aus beiden gemeinsam seine Schlussfolgerung gezogen habe, wird schwerlich sich entscheiden lassen. Das Erste nehmen *Calvin*, *Estius*, *Drusius*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Stein*, *Bisping*, *Delitzsch* u. A., das Zweite *Theodoret*, *Zeger*, *Heinrichs*, *Bleek*, *Bloomfield*, *Alford* u. A., das Dritte *Böhme*, *Riehm*, *Lehrbegr. des Hebräerbr.* p. 201. 454. u. M. an.

V. 9. 10. Der dritte Vorzug. In Abraham ist auch schon Levi, der Zehntempfänger, von Melchisedek bezehntet. — Die bei den Classikern sehr häufige, und auch von *Philo* öfter gebrauchte, Formel ὡς ἔπος εἰπεῖν findet sich im N. T. nur hier. Sie bedeutet entweder: um es mit Einem Worte (kurz) zu sagen, oder: so zu sagen, d. h. gewissermaassen. *Theophylact*: Τὸ δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ τοῦτο σημαίνει ὅτι καὶ ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, ἢ ἀντὶ τοῦ ἰν οὕτως εἶπω. Im ersten Sinne nehmen dieselbe an unserer Stelle *Camerarius*, *Jac. Cappellus*, *Er. Schmid*, *Elsner*, *Wolf*, *Bengel*, *Heumann*; im letzteren — und diess ist hier richtiger — die *Vulgata*, *Faber Stapulensis*, *Erasmus*, *Luther*, *Beza*, *Schlichting*, *Grotius*, *Carpzov*, *Kypke*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford* und die Meisten. Der Verfasser fühlt selbst, dass der Gedanke, den er auszusprechen im Begriff steht, etwas Singuläres und Ungewöhnliches hat. So mildert und beschränkt er denn die Schroffheit desselben durch ὡς ἔπος εἰπεῖν, wodurch er andeutet, dass die nachfolgende Aussage trotz ihrer inneren Wahrheit nicht buchstäblich aufzufassen sei. — δι' Ἀβραάμ) durch *Abraham*, d. h. dadurch, dass dieser den Zehnten gab. Ἀβραάμ ist *Genitiv*. Falsch *Augustin* (de genes.



ad lit. 10, 19.): *propter* Abraham; *Photius* (bei *Oecum.*): διὰ τὸν δεκατωθέντα Ἀβραάμ φησι τρόπον τινα καὶ ὁ ἐν τῇ ὁσφύϊ αὐτοῦ ἔτι ὢν Λεὺϊ δεδεκάτωται. — *Λεὺϊς*) Wie das Participium des *Präsens* im Zusatz ὁ δεκάτας λαμβάνων zeigt, ist nicht an die blosse Einzelperson des *Levi*, sondern an ihn im Zusammenhange mit seinen Nachkommen, also an *Levi* als Stammvater und Repräsentant der jüdischen Priester zu denken.

V. 10. Beweis der Behauptung V. 9. Als Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, war er noch kinderlos, und trug seine dereinstige Nachkommenschaft als Keim noch in sich selber. Wenn er demnach durch Darreichung des Zehnten eine Oberhoheit des Melchisedek über sich anerkannte, so huldigte er demselben nicht bloss in eigener Person, sondern zugleich als Repräsentant seiner noch unselbstständigen, weil noch ungeborenen, Nachkommenschaft. — ἔτι ἐν τῇ ὁσφύϊ τοῦ πατρὸς εἶναι) noch in der Lende des Vaters oder noch ungeboren sein. Der Ausdruck erklärt sich aus dem analogen ἐξέρχεται ἐκ τῆς ὁσφύος τινὸς V. 5.: durch Erzeugung aus der Lende Jemandes hervorgehen. — τοῦ πατρὸς) ist nicht mit *Bleek* als „allgemeine bekannte Bezeichnung“ des Abraham (d. h. als Vaters der Juden und Christen) zu fassen. Es steht in specieller Beziehung zu *Levi*; also: seines Vaters, wobei allerdings, da Abraham der Urgrossvater von *Levi* war, πατήρ im weiteren Sinne oder als Vorfahr zu nehmen ist.

V. 11–17. Das levitische Priesterthum überhaupt hat sammt dem mosaischen Gesetze seine Gültigkeit verloren.

V. 11. Aus der so eben nachgewiesenen Inferiorität des levitischen Priesterthums vor dem Priesterthum des Melchisedek ergab sich, dass das erstere unvollkommen und unfähig war, zur Vollendung zu führen. Diese That- sache setzt der Verfasser als eine von selbst sich darbietende Folgerung voraus, und beweis't sofort die Wahrheit derselben. — οὐν) folgert aus V. 5–10.; nicht aus 6, 20. (*de Wette, Bisping*), wodurch die Continuität der vom Verfasser begonnenen Entwicklung unterbrochen würde. — εἰ) mit dem Indicativ des Präteritums (4, 8. 8, 4.) Annahme eines unmöglichen Falls: wenn wäre, wenn es gäbe; in Verbindung mit διὰ: wenn vermittelt würde. — τελείωσις) Vollendung, d. h. Erreichung des höchsten Zieles der Menschheit in sittlich-religiöser Hinsicht. Darunter mitbegriffen ist die Erlangung der Sündentilgung und der dereinstigen Herrlichkeit. Vergl. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. — ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται) denn das Volk

hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen. Diese Worte können nur als Parenthese gefasst werden (gegen Stein). νομοθετεῖν τινι heisst Jemandem Gesetze geben, ihn mit einem Gesetze (hier: dem mosaischen) versehen. Die Umsetzung dieser Activstructur in die passivische ὁ λαὸς νενομοθέτῃται ist die ganz übliche, vergl. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 232 f. Aufl. 5. p. 301. — ἐπ' αὐτῆς) bezieht sich nicht auf τελείωσις (so unter Voraussetzung der Lesart ἐπ' αὐτῇ: Vatablus [doch unentschieden], Seb. Schmidt, Starck, Rambach), sondern auf τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης zurück. ἐπὶ aber bezeichnet: auf dem Grunde oder unter Bedingung der Existenz des levitischen Priestertums, d. h. mit dem mosaischen Gesetze, welches das Volk erhalten hat, ist das levitische Priestertum unauflöslich verbunden; dieses bildet einen Grundpfeiler, auf welchem jenes ruht, so dass beim Sturz des einen auch das andere stürzen muss (V. 12.). Irrig, weil die dann entstehende Aussage zu unbedeutend wäre, und weil ἐπὶ in diesem Sinn nur bei Verbis dicendi gebräuchlich ist (vergl. Gal. 3, 16. Heindorf ad Plat. Charm. p. 62. Bernhardy, Syntax p. 248.), Schlichting und Grotius: de sacerdotio Levitico legem accepit, und eben so Bleek: das Volk hatte über das levitische Priestertum gesetzliche Unterweisung empfangen. — Wozu aber die Parenthese! Sie soll den Grund angeben, wie man wohl, wenn überhaupt das mosaische Gesetz zur τελείωσις zu führen vermöchte, dieselbe durch Vermittlung des levitischen Priestertums zu gewinnen hätte erwarten dürfen, da eben auf dem levitischen Priestertum als seiner Basis das mosaische Gesetz aufgebaut sei. — τίς ἔτι χρεῖα) sc. ἦν oder ἂν ἦν. Die nach χρεῖα folgenden Worte sind nicht in Eins zusammenzufassen (Faber Stapulensis, Luther, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid), so dass von χρεῖα unmittelbar λέγεσθαι, und von λέγεσθαι wiederum alles Uebrige (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερεῖα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν) regiert würde. Die Wortstellung wäre dann contort und durch nichts motivirt. Vielmehr hängt von τίς ἔτι χρεῖα sofort der unmittelbar folgende Infinitivsatz κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερεῖα ab, und zu diesem ersten Infinitivsatz bildet der zweite καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι einen exegetischen Parallelsatz: Welches Bedürfniss lag dann noch vor (oder: hätte dann noch vorgelegen), dass nach der Ordnung Melchisedeks ein anderer Priester aufstünde und (Priester) nicht nach der Ordnung Aarons genannt würde? — ἔτι) sc. nachdem

längst das levitische Priesterthum eingesetzt und überhaupt das mosaische Gesetz promulgirt worden war. — ἕτερον) im Unterschiede von ἄλλον hebt die Verschiedenartigkeit seiner Beschaffenheit im Vergleich mit dem levitischen Priester hervor. — Zu καὶ ist nicht der Gesamtbegriff ἕτερον ἱερέα sondern bloss ἱερέα zu ergänzen. — οὐ aber, nicht μὴ ist gesetzt, wie der Infinitiv λέγεσθαι zu fordern scheinen könnte, da die Negation nur über einen Theil des Satzes sich erstreckt. οὐ nämlich gehört eng mit κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν zusammen und bildet mit demselben bloss zu dem zu supplirenden ἱερέα eine Näherbestimmung, so dass der Gesamtausdruck καὶ (ἱερέα) οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν dem vorhergehenden Gesamtausdruck κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἕτερον ἱερέα gegenübertritt. — λέγεσθαι) nämlich Ps. 110, 4. Dass λέγεσθαι nicht im Sinne von „eligi“ (Kuinoel, Stein, A.) genommen werden dürfe, zeigt schon λέγεται V. 13.

V. 12. In der Parenthese V. 11. hat der Verfasser die enge Zusammengehörigkeit des levitischen Priesterthums mit dem mosaischen Gesetze überhaupt hervorgehoben, und dadurch bereits angedeutet, dass, wenn jenes ein unvollkommenes und ungenügendes sei, dasselbe auch von diesem gelte, der Untergang des einen den Untergang auch des andern zur Folge habe. Diese Wahrheit macht der Verfasser vermöge einer Bekräftigung der Nebenbemerkung V. 11. nun noch besonders geltend. So neuerdings auch Alford. Anders bestimmen Bleek, de Wette, Bisping, Delitzsch und Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 484.) den Zusammenhang. Sie beziehen γὰρ auf den Hauptgedanken in V. 11., und finden in V. 12. eine Grundangabe, „weßhalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe.“ Allein Inhalt und Ausdruck von V. 12. weisen auf die Parenthese V. 11. zurück. Denn in beiden ist von der untrennbaren Zusammengehörigkeit des levitischen Priesterthums mit dem mosaischen Gesetz die Rede, und ἐπ' αὐτῆς V. 11. wird durch τῆς ἱερωσύνης V. 12., νενομοθέτῃται V. 11. durch νόμον V. 12. wiederaufgenommen. — μετατιθεμένης) bezeichnet, wie das gleich nachfolgende μετάθεσις, allerdings seinem Wortlaute nach eine blosser Umgestaltung oder Aenderung (nicht speciell, wie Chrysostomus, Grotius, Bengel, Heinrichs u. M. annehmen, eine Uebertragung des Priesterthums auf einen andern Stamm des jüdischen Volks oder auf einen Nicht-

Aaroniden). Der Sache nach aber *gemeint* ist, wie aus dem parallelen ἀθετήσεις V. 18. sich ergibt, eine wirkliche *Antiquirung* oder *Abrogation*. Der Verfasser drückt also hier noch mit Schonung sich aus. — Dass übrigens νόμος weder mit *Beza*, *Pareus*, *Grotius*, *Wittich*, *Chr. Fr. Schmid*, *Zachariae*, *Schulz* auf das Priestergesetz, noch mit *Calvin*, *Corn. a Lapide*, *Jac. Cappellus*, *Carpzov*, *Kuinoel*, *Klee* u. A. auf das Ceremonialgesetz zu beschränken, sondern vom mosaischen Gesetze überhaupt zu deuten sei, versteht sich von selbst.

V. 13. 14. *Erster Beweis* von V. 12. Levitisches Priesterthum und mosaisches Gesetz hat seine Gültigkeit verloren. Denn Christus, auf den der Ausspruch Gottes Ps. 110, 4. sich bezieht, gehört factisch einem Stamme an, der nach mosaischer Satzung mit Verwaltung des Priesterthums nichts zu schaffen hat.

V. 13. Ἐφ' οὗ) *auf welchen hin*. Vergl. Mark. 9, 12. 13. Röm. 4, 9. — λέγεται ταῦτα) geht, wie das λέγεσθαι V. 11., auf den Ausspruch Gottes Ps. 110, 4. Falsch *Paulus*: was ich bisher gesagt habe. — πολλῆς ἐτέρας μετέσχηκεν) *hat an einem andern Stamme* (d. h. an einem vom Stamme Levi verschiedenen) *Theil gehabt*, nämlich als Mitglied desselben. — ἀφ' ἧς) *von welchem herstammend* oder von dessen Gliedern. — οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ) *Keiner*, nämlich nach der Satzung des Gesetzes, *dem Altare seine Sorgfalt widmete*, d. h. als Priester fungirte.

V. 14. Näherer Nachweis von V. 13. — πρόδηλον γάρ, ὅτι) *denn allbekannt ist, dass*. Das προ in πρόδηλον ist nicht mit *Peirce* temporell zu nehmen, wornach der Sinn wäre, dass Christi Abkunft vom Stamme Juda schon zuvor, d. h. ehe er noch auf Erden aufgetreten, bekannt gewesen sei — wozu schon das *Perfectum* ἀνατέταλκεν sich nicht schickt —, sondern enthält den Begriff des offen vor Augen Liegens. *Theodoret*: τὸ πρόδηλον ὡς ἀναντιρρόητον τίθεικε. προ dient daher nur zur Verstärkung des einfachen ὅτι. Vergl. 1. Tim. 5, 24. 25. — ἐξ Ἰούδα) *aus Juda*, d. h. vom Stamme Juda (vergl. Apok. 5, 5. Gen. 49, 9. 10.). Mit Nachdruck vorangestellt. — ἀνατέταλκεν) *auf- oder hervorgegangen ist*. Dem Verbum liegt entweder das Bild eines aufgehenden Gestirnes (vergl. Num. 24, 17. Mal. 4, 2. Jes. 60, 1.) oder eines aus der Erde hervorgehenden Sprösslings (Gen. 19, 25. Jes. 44, 4. Ezech. 17, 6.; vergl. auch ἀνατολή [חֲמָצָה] in Bezug auf



den Messias Jerem. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12.) zu Grunde. — ὁ κύριος ἡμῶν) Jesus Christus. — εἰς ἣν φυλὴν) *in Bezug auf welchen Stamm.* — περὶ ἱερέων) sc. die aus demselben genommen werden sollten.

V. 15—17. *Zweiter Beweis von V. 12.* Die Abrogation des levitischen Priesterthums und des mosaischen Gesetzes folgt ferner daraus, dass der verheissene neue Priester die Aehnlichkeit des *Melchisedek* an sich tragen soll, wodurch eben bekundet wird, dass seine charakteristische Eigenthümlichkeit eine ganz andere ist als die der levitischen Priester.

V. 15. Καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν) *und um so mehr noch ist es offenbar*, nämlich: dass mit dem levitischen Priesterthum auch das mosaische Gesetz verändert (und geltungslos) wird (V. 12.) Vergl. auch V. 18. Nicht: welcher Unterschied zwischen dem levitischen und neutestamentlichen Priesterthum sei (*Chrysostomus*: τὸ μέσον τῆς ἱερωσύνης ἑκατέρας, τὸ διάφορον, *Clarius, Zeger, Bisping*); auch nicht: dass Vollendung nicht im levitischen sondern in Christi Priesterthum sich finde (*Jac. Cappellus, Bengel, Hofmann, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 551., Delitzsch*); eben so wenig: dass das Priesterthum geändert sei (*Primasius, Justinian, Hammond, Rambach, Chr. Fr. Schmid, Klee, Paulus*). Ganz verfehlt aber *Ebrard*: zu κατάδηλόν ἐστιν sei aus V. 14. der Satz ὅτι ἔξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν zu suppliren: „dass Jesus aus Juda stammte, ist erstlich an sich eine *bekannte Thatsache* (V. 14.); es ist diess aber um so klarer, da (V. 15.) aus der melchisedekischen Natur seines Priesterthums sich ergibt, dass er nicht κατὰ νόμον geboren werden *durfte*.“! Wie konnte denn daraus, dass Jesus „nicht κατὰ νόμον geboren werden *durfte*“, gefolgert werden, dass er gerade „aus *Juda*“ habe stammen müssen?! — κατὰ δὲ ἄλλον) eine ähnliche Verstärkung des Simplex wie vorhin πρόδηλον. — εἰ — ἀνίσταται) *wenn, wie es doch wirklich der Fall ist, auftritt* \*). εἰ also dem Sinne nach gleich mit ἐπειδή (*Oecumenius, Theophylact*). — κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ) als der Hauptbegriff vorangestellt, und ὁμοιότης eine Erläuterung des Psalmausdrucks τάξις. — Das Subject in dem Conditionalsatz ist ἱερεὺς ἕτερος (wenn — — ein

\*) Dass *Stein* εἰ und ὅς verbinden will, in dem Sinne: „Ganz offenkundig ist es, dass, wenn einmal ein anderer Priester nach der Weise Melchis. aufsteht, dieser dann u. s. f.“, verdient nur als Curiosum erwähnt zu werden.

anderer Priester auftritt), nicht bloss ἕτερος (*Schulz*: „wenn — — ein andrer angestellt wird als Priester“, auch nicht Jesus (wenn er — — als ein anderer Priester auftritt.).

V. 16. Nähere Angabe, was es mit der Charakteristik κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελησεδέκ V. 15. auf sich habe, welche Priester-Eigenthümlichkeit durch dieselbe ausgesprochen werde. — ὅς) sc. ἱερεὺς ἕτερος, nicht: Μελησεδέκ. — ὅς — — γέγονεν) der — — es (nämlich Priester) geworden ist. — οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης κτλ.) nicht gemäss dem Gesetze eines fleischlichen Gebots, sondern gemäss der Kraft unzerstörbaren Lebens. Bei νόμος denken *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Böhme, Kuinoel, Tholuck, Delitzsch* u. A. an das mosaische Gesetz; aber dagegen spricht der Singular ἐντολῆς σαρκίνης, welchen mit den genannten Auslegern im Sinne des *Plurals* (nach dem mosaischen Gesetz, dessen Wesen in fleischlichen Satzungen besteht) oder als collectivische Bezeichnung der Bestandtheile des Gesetzes wie ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν Eph. 2, 15. zu fassen willkürlich ist. νόμος ist daher wie Röm. 7, 21. 23. in dem allgemeineren Sinn: *Norm* (Regel, Richtschnur) zu nehmen, und die ἐντολή ist die specielle Vorschrift oder Satzung, welche das mosaische Gesetz über das levitische Priesterthum enthält. — *Fleischlich* aber heisst dieselbe nach *Carpzov, Böhme* u. A., weil sie selbst wandelbar und vergänglich ist, richtiger jedoch: weil sie nur auf äussere, irdische Dinge, welche der Vergänglichkeit zum Raube werden, wie auf Abstammung u. s. w., Gewicht legt, und (vergl. den Gegensatz ἀλλὰ κατὰ δύναμ. κτλ.) nur sterbliche Menschen zu Priestern einsetzt, von denen einer nach dem andern vom Tode fortgerafft wird. *Schlichting*: carnale (praeceptum) vocatur, quia totum ad carnem spectabat, carnisque rationem habebat. Partim enim ad certam stirpem, nempe Aaronicam, sacerdotii dignitatem adstrinxerat, partim mortalitati pontificum, quae carnis propria est, consulens, successionis jura descripserat. Inde enim factum est, ut unum alteri succedere juberet, quo, morientibus sacerdotibus, sacerdotium tamen ipsum perpetuaretur. — κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκατάλυτου) d. h. insofern die Kraft, ewig zu leben, ihm einwohnt. Vergl. V. 17. 24. Ungehörig beziehen es *Camero, Dorscheus, Calov* u. M. daneben oder auch allein auf die Kraft Christi, *Anderen* unvergängliches Leben mitzuthemen. Irrig aber auch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 551 f.), *Delitzsch* und *Alford*: die ζωῆ ἀκατάλυτος sei auf dasjenige Leben Christi zu beschränken, welches mit seiner Auferstehung begonnen

habe. Vielmehr ist die *ζωὴ ἀκατάλυτος* als eine dem *ἱεροῦς ἔτερος* ohne Rücksicht auf ein Zeitverhältniss inhärirende Eigenschaft gedacht. Vergl. auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 458. Anm.

V. 17. Schriftbeweis für *κατὰ δύνανιν ζωῆς ἀκατάλυτου* V. 16. Diesen Schriftbeweis findet der Verfasser in dem *εἰς τὸν αἰῶνα* Ps. 110, 4., auf welchen Worten daher V. 17. der Nachdruck liegt. — *μαρτυρεῖται γάρ*) denn er (nämlich der *ἱεροῦς ἔτερος* V. 15., d. h. Christus) hat das Zeugniß. Nicht impersonell ist *μαρτυρεῖται* zu fassen: „es heisst ja“ (*Bleek, Bisping, A.*). — *ὅτι*) recitativ wie 10, 8. 11, 18.

V. 18. 19. Erläuterung, was es mit diesem im Psalm angekündigten Auftreten eines neuen ewigen Priesters nach der Weise Melchisedeks (V. 17.) zu bedeuten habe. Vermöge jener Ankündigung Gottes wird die mosaische Priestersatzung und mit ihr überhaupt das mosaische Gesetz — und zwar aus gutem Grunde — für ungültig erklärt, dagegen eine bessere Hoffnung hereingeführt. *Theodoret*: *Παύεται, φησὶν, ὁ νόμος, ἐπεισάγεται δὲ ἡ τῶν κρείττωνων ἐλπίς.* — V. 18. und V. 19. enthalten einen einzigen, durch *μὲν* — *δὲ* in zwei Hälften zerfallenden Satz, für welchen *γίνεται* das gemeinschaftliche Verbum ausmacht, und in welchem *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος* eine Parenthese bildet. So mit Recht *Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Luther, Zeger, Camerarius, Estius, Peirce, Bengel, Schulz, Böhme, Bleek, de Wette, Stengel, Tholuck, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 592.), *Alford* und die Meisten. Andere struiren anders, indem sie jeden der beiden Verse als eine selbstständige Aussage für sich belassen. Sie unterscheiden sich dann aber dadurch, dass sie *ἐπείσραγωγή* V. 19. entweder als Prädicat oder als Subject fassen. Als *Prädicat* nehmen es *Faber Stapulensis, Erasmus* (Uebers.), *Vatablus, Calvin, Hunnius, Jac. Cappellus, Pyle, Ebrard u. M.*, indem sie *ἐστὶν* oder *ἦν* ergänzen, und als Subject dazu das vorausgehende *ὁ νόμος* betrachten. Hiernach wäre der Sinn: denn nichts hat das Gesetz zur Vollendung gebracht; es ist aber (oder seine Bedeutung besteht darin, zu sein) Hereinführung einer besseren Hoffnung. Allein hiergegen spricht, dass, wenn *ἐπείσραγωγή* δὲ zur ersten Hälfte von V. 19. den Gegensatz hätte bilden sollen, der Verfasser unmöglich, nachdem er in der ersten — aus nur wenigen Worten bestehenden — Hälfte ein Verbum (*ἐτελείωσεν*) gesetzt, in der zweiten Hälfte anders als gleich-

falls mit einem Verbum hätte fortfahren können; er hätte *ἐπεισάγει δὲ κρείττονα ἐλπίδα* statt *ἐπεισάγων δὲ κτλ.* schreiben müssen. Dazu kommt, dass bei dieser Structur *ἐπὶ* in *ἐπεισάγων* beziehungslos bliebe. Als *Subject* wird *ἐπεισάγων* genommen von *Beza, Castalio, Pareus, Schlichting, Seb. Schmidt, Carpzov, Michaelis, Semler, Ernesti, Valckenaer, Heinrichs* u. A. Der Sinn wäre dann: denn das Gesetz hat nichts zur Vollendung gebracht; wohl aber hat die Hereinführung einer besseren Hoffnung zur Vollendung geleitet. Gegen diese Fassung aber entscheidet, dass dann, weil das vorausgehende *νόμος* den Artikel hat, auch *ἐπεισάγων* den Artikel hätte erhalten müssen. — Die Aussage V. 18. ist in specieller Beziehung zu dem vorliegenden Gegenstande (nicht, wie von *Schlichting, Heinrichs* u. M. geschieht, als allgemein gültige Wahrheit) aufzufassen. Der Artikel aber vor *προαγοῦσης ἐντολῆς* blieb fort, weil ausgedrückt werden sollte: der *ἐντολή* über das levitische Priesterthum als einer solchen, die nur den Charakter einer *ἐντολῆ προάγουσα* hatte. — *ἀθέρησις*) eine Ungültigerklärung, Abrogation. Vergl. *ἀθετεῖν* Gal. 3, 15. Das Substantivum nur hier und 9, 26. — *γίνεται*) erfolgt, nämlich in dem Ausspruche Gottes Ps. 110, 4. — Die *ἐντολή*, das Gebot, bezeichnet nicht das gesammte mosaische Gesetz (*Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Calvin, Grotius, Hammond, Böhme, Kuinoel, Klee, Bloomfield*), sondern die in demselben enthaltene Satzung über das levitische Priesterthum. Erst V. 19. trägt dann der Verfasser, was er hier von einem Theile aussagt, auf das Ganze über. — *προάγουσα* aber (vergl. 1. Tim. 1, 18. 5, 24.) wird die *ἐντολή* genannt, insofern sie als Bestandtheil des A. T. der Zeit nach der Institution des Neuen Bundes voraufging. Zugleich indess liegt in dem nachdrucksvoll vorangestellten Participium wegen seiner Wechselbeziehung mit *ἐπεισάγων* V. 19. wenigstens leise mitangedeutet, dass diese *ἐντολή*, da sie eben als blosse Vorläuferin von etwas Zukünftigem über sich selbst hinausweise, naturgemäss den Charakter des bloss Temporären und somit Ungenügenden an sich trage. — *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*) wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit. Schwach war die *ἐντολή*, da sie ihr Ziel, nämlich die Versöhnung der Menschen mit Gott, zu erreichen nicht die Kraft besass; weil sie aber solchergestalt den Zweck ihres Daseins nicht erfüllte, so ward sie eben dadurch etwas Unnützes und Unbrauchbares. Zu *ἀσθενὲς* vergl. Röm. 8, 3. Gal. 4, 9. — *οὐδέν*)



darf nicht durch οὐδένα beschränkt werden (*Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Schlichting, Grotius, Carpzov, Kuinoel, Bisping*), ist vielmehr in der vollen Allgemeinheit des Neutrums zu belassen. *Vollendung überhaupt* in irgend einer Beziehung herbeizuführen vermochte das Gesetz nicht. — ἐπεισαγωγή) doppelte Composition. Wörtlich: *Darüber- oder Dazuhereinführung*, d. h. Hereinführung von etwas Neuem zu einem bereits vorhandenen Gegenstande (hier: der προάγουσα ἐντολή, V. 18.) hinzu oder über denselben hinaus. ἐπὶ in ἐπεισαγωγή correspondirt daher dem πρὸ in προαγούσης. — κρείττονος ἐλπίδος) einer *besseren Hoffnung*, sc. als wie sie die προάγουσα ἐντολή zu gewähren vermochte \*). *Besser, vorzüglicher* aber ist die auf das neu eingesetzte Priesterthum sich gründende Hoffnung, da sie eine zuverlässige und untrügliche ist, also das ersehnte Ziel wirklich erreichen lässt. — δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ) *mittelst deren wir uns Gott nahen* (Jak. 4, 8.). Vergl. 6, 19.: εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπελάσματος, und 10, 19 ff. Gegensatz zum Charakter des Alten Bundes, indem das Volk das Allerheiligste, worin Jehovah thronte, nicht betreten durfte. Vergl. 9, 6 ff.

V. 20–22. Als ein *Moment der Vorzüglichkeit* des Christo beigelegten ewigen Priesterthums nach Melchisedeks Weise vor dem levitischen ist V. 18 19. *implicite* bereits hervorgehoben, dass das Ziel, zu dessen Erreichung diesem die Kraft gefehlt habe, durch jenes wirklich erreicht werde. Ein *zweiter Vorzug* der neuen Ordnung der Dinge vor der alten folgt V. 20–22. Geringer als Jesu ewiges Priesterthum muss das levitische sein; denn jenes ist von Gott vermöge eines Eidschwurs eingesetzt, dieses ohne Eidschwur. V. 20–22. bilden wiederum eine einzige Periode, indem in καὶ καθ' ὅσον οὐ χοίρις ὀρκωμοσίας der

\*) Nicht ist mit *Schulz* zu erklären: „So wird denn — — — *etwas Vorzüglicheres* eingeführt, die *Hoffnung*, mittelst deren wir“ u. s. w. Auf dasselbe, wie *Schulz*, kommt auch *Delitzsch* hinaus, welcher bemerkt: „Es ist nicht gemeint, dass das Gesetz auch eine Hoffnung darreichte, und dass die durch das Psalmwort eingeführte nur vergleichungsweise besser ist, sondern die κρείττων ἐλπίς, welche das was wahrhaft vollendet in der Zukunft, im Jenseits besitzt, wohin ihr Anker gesenkt ist (6, 19.), steht der ἐντολή in der Gegenwärtigkeit ihrer unbefriedigenden Praxis entgegen.“ Ebenso zuletzt *Alford*: „The contrast is between the προάγουσα ἐντολή, weak and unprofitable, and a better thing, viz. the ἐλπίς, which brings us near to God. This κρείττονος τιμος, τοντίστων ἐλπίδος κτλ., is expressed by κρείττονος ἐλπίδος.“

Vordersatz enthalten ist, dem dann als Nachsatz *κατὰ τοσοῦτο κτλ.* V. 22. entspricht, während alles Dazwischenliegende (*οἱ μὲν γὰρ* bis zum Ende von V. 21.) Parenthese ist. Irrig verknüpfen *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Erasmus*, *Calvin* (in der Uebersetzung), *Er. Schmid* u. A. *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* noch mit den Schlussworten von V. 19.: und zwar einer Hoffnung, die besser ist, da sie nicht ohne Eidschwur eingeführt wird. So auch *Luther*: „und dazu, das viel ist, nicht ohne Eid“, während nicht minder gewaltsam *Lud. Cappellus*, indem er V. 18. 19. n Parenthese schliesst, *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* mit V. 17. zusammenfasst, und als den Sinn angiebt: „Deus constituit Christum sacerdotem secundum ordinem Melchisedec, et quidem non sine jurejurando.“ — *καὶ*) ein weiteres Glied der Aufzählung anreihend, wie V. 8. 9. 23. — *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας*) sc. *ἱερεὺς ἐστὶν γεγονώς*: und insofern (9, 27.) er Priester geworden ist nicht ohne Eidschwur, d. h. es nicht geworden ist, ohne dass Gott seine Einsetzung zum Priester durch einen Eidschwur sanctionirt hätte (nämlich vermöge des Schwurs, womit der Ausspruch Ps. 110, 4. eingeleitet wird.). Nur diese Ergänzung ist durch den Zusammenhang begründet, wie theils das unmittelbar folgende *οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες*, theils der Umstand beweist, dass der Verfasser noch mit Erörterung des Schriftausspruchs V. 17. beschäftigt ist, dieser also noch das Hauptmoment für ihn enthält, wie denn dieser Schriftausspruch sofort auf's Neue V. 21. wiederholt wird, und dann auch in dem weiteren Gedankengliede V. 23 f. das *εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες* wiederkehrt. Zu verwerfen ist es daher nicht bloss, wenn *Seb. Schmidt*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Ebrard*, *Alford*, A. zu *καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* aus dem Nachsatze *διαθήκης ἔγγυος γέγονεν* ergänzen, sondern auch, wenn *Storr*, *Schulz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bisping* und *Delitzsch* τοῦτο (sc. *ἐπεισ-αγωγή κρείττονος ἐλπίδος*) *γίνεται* (*γέγονεν*) suppliren. — *οἱ μὲν γὰρ*) nämlich die levitischen Priester. — *χωρὶς ὁρκωμοσίας*) insofern von einem Eidschwur Gottes, als er den Aaron und seine Nachkommen zu Priestern bestimmte, nichts in der Schrift berichtet wird. — *εἰσὶν γεγονότες*) gehört zusammen: *sind geworden*. Falsch *Paulus* und *Klee*: *sunt sacerdotes, sed sine juramento* (*illi quidem singuli deinceps*) *facti*“ — was durch *εἰσὶν ἱερεῖς χωρὶς ὁρκωμοσίας γεγονότες* ausgedrückt sein müsste. Noch verkehrter *Mi-*

*chaelis* ad Peirc.: „*fuerunt*, i. e. *esse desierunt*“ — was sprachlich wie logisch unmöglich ist. Das Tempus periphrasticum εἶσιν γεγονότες markirt die bereits der Vergangenheit angehörende Thatsache als noch hineinreichend in die Gegenwart. — ὁ δέ) nämlich Christus. — μεθ' ὁρ-  
κωμοσίας) sc. ἱερεὺς ἐστὶν γεγονώς. — διὰ τοῦ λέγοντος  
πρὸς αὐτόν) d. h. im Sinne des Verfassers: durch Gott,  
nicht: durch den Sänger des Psalms (*Rambach, Heinrichs*),  
obwohl allerdings die Angabe Ps. 110, 4., dass Gott ge-  
schworen, und dieser Schwur ihn nicht gereuen werde,  
nicht ein Bestandtheil der Rede Gottes selbst, sondern eine  
Bemerkung des Psalmsängers ist, womit dieser die Rede  
Gottes einführt. Indess, wenn es im Psalm heisst, dass  
Gott geschworen, und dieser Schwur ihn nicht gereuen  
werde, und dann als Inhalt dieses Schwurs der Ausspruch  
σὺ ἱερεὺς κτλ. angegeben wird, so ist diess so viel wie:  
dass Gott vermittelt eines unreubaren Eidschwurs gespro-  
chen habe: σὺ ἱερεὺς κτλ. Wie demnach die Rede Gottes,  
so referirt der Psalmsänger auch den derselben vorangehen-  
den Schwur.

V. 22. Der Nachsatz: *eines um so vorzüglicheren Bundes Bürge ist Jesus geworden*, d. h. um so vorzüglicher ist der Bund, dessen Bürge Jesus geworden ist. — ἔγγυος) im N. T. nur hier. Vergl. aber 2. Makk. 10, 28. Sir. 29, 15. 16. — *Bürge* eines besseren Bundes ist Jesus geworden, d. h. in Jesu Person ist den Menschen *Gewähr* und *Sicherheit* dafür gegeben, dass von Gott ein besserer Bund errichtet sei. Dem Christus, der Sohn Gottes, war Mensch geworden, um diesen Bund auf Erden zu verkündigen, hatte durch sein Leiden und Sterben ihn besiegelt, und war durch seine Auferweckung von den Todten als von Gott gesandter Bundesstifter kräftiglich beglaubigt worden. — Unrichtig finden *Calov, Wittich, Braun* u. A. den Gedanken ausgesprochen, dass Christus *vor Gott* Bürge für die Menschen geworden sei, indem er die Schuld, welche diese hätten büssen sollen, stellvertretend auf sich genommen, während eben so irrig *Limborch, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid* u. M. an eine wechselseitige Verbürgung für Gott bei den Menschen und für die Menschen bei Gott gedacht wissen wollen. Beide Annahmen haben den Context gegen sich, in welchem nur auf dasjenige, was *den Menschen* durch die neue Ordnung der Dinge gewährt worden ist, Rücksicht genommen wird. Vergl. V. 19.: κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ, V. 25. 26. — Ἰησοῦς) mit Nachdruck an's Ende gesetzt.

V. 23—25. *Dritter Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen.* Die levitischen Priester sterben einer nach dem andern; Christi Priesterthum dagegen ist, da er ewig lebt, ein unwandelbares und unvergängliches. Der Verfasser macht somit den Vorzug, auf welchen er bereits V. 16 f. (vergl. V. 8.) hingewiesen hatte, noch besonders geltend.

V. 23. *Καὶ*) parallel dem *καὶ* V. 20. — *καὶ οἱ μὲν πλείονες εἰσιν ἱερεῖς γεγονότες*) und die *Einen* sind als *Mehre* (oder: als Mehrheit) *Priester* geworden, d. h. von levitischen Priestern giebt es eine Mehrzahl. Nicht das soll hiermit bemerklich gemacht werden, dass stets *gleichzeitig* mehre Priester neben einander existirten (so *Erasm.* Paraphr., *Braun*, *Delitzsch*). Gemeint ist, wie aus dem gleich folgenden *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν* und aus V. 24. ersichtlich wird, die *successive* Mehrheit, indem einer nach dem andern stirbt, und somit einer dem andern nachfolgt. Der Verfasser hat dabei namentlich die *Hohenpriester* im Auge, indem ja eben mit diesen Christus in Parallele gestellt wird. Vergl. V. 26 ff. al. — *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*) *darum weil* (falsch *de Wette*: „dadurch dass“) *sie durch den Tod verhindert werden* (falsch *de Wette* und *Bisping*: „wurden“) *zu bleiben.* — *παραμένειν*) nicht: *ἐν τῇ ἱερωσίῳ* (so *Oecumenius*, dem *Grotius*, *Seb. Schmidt*, *Storr*, *Kuinoel*, *Klee*, *Stein*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm*, *Lehrbegr. des Hebräerbr.* p. 459. 437., *Alford* u. M. folgen). Es bezeichnet, wie aus dem entsprechenden *διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα* V. 24. sich ergibt, *am Leben* bleiben.

V. 24. *Der Andere dagegen hat darum, weil* (nicht „dadurch dass“: *de Wette*, *Bisping*) *er bleibt in Ewigkeit, als ein unwandelbares das Priesterthum.* — *μένειν εἰς τὸν αἰῶνα*) darf nicht mit *Estius*, *Seb. Schmidt* u. M. vom ewigen Bleiben als Priester gedeutet werden. Denn dadurch würde V. 24. zur Tautologie. Der Ausdruck bezeichnet *die ewige Lebensdauer* (vergl. *Joh. 12, 34. 21, 22. 23. 1. Kor. 15, 6. Phil. 1, 25.*), ist also gleichbedeutend mit *πάντοτε ᾔν* V. 25. — *ἀπαράβατος*) ein Wort der späteren Gräcität (vergl. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 313.), sonst dem N. T., wie auch den LXX., fremd. *Erasmus*, *Vatablus*, *Schlichting*, *Bengel*, *Schulz*, *Böhme*, *Stengel*, *Ebrard* und die Meisten fassen dasselbe hier in der *activischen* Bedeutung: *nicht übergehend auf einen Andern*, also *bei Einem verbleibend* oder *wechsellos*. So auch, wie es scheint, schon *Theodoret* (*οὗτος δὲ ἀθάνατος ὢν εἰς ἕτερον οὐ παρα-*



πέμπει τῆς ἱερωσύνης τὸ γέρας), *Oecumenius* (ἀδιάδοχον, ἀτελεύτητον), *Theophylact* (ἀδιάκοπον, ἀδιάδοχον). Richtiger indess, weil dem nachweisbaren Sprachgebrauch entsprechender (s. Beispiele bei *Wetstein* und *Bleek*) dringt *Bleek* nach dem Vorgange von *Elsner* auf die *passive* Bedeutung: „was nicht überschritten, übertreten werden darf; daher: unverletzlich, unveränderlich, unwandelbar“, was dann freilich gleichfalls den Begriff des „Wechsellosen“ in sich schliesst.

V. 25. Ὁ θεὸς) *Wesshalb*, sc. weil sein Priesterthum ein ewiges ist. — καὶ) *auch*. Lässt die Aussage V. 25. als natürliche Wirkung des ἀπαράβατον ἔχειν τὴν ἱερωσύνην V. 24. als ihrer Ursache erscheinen. — εἰς τὸ παντελές) heisst: *auf vollendete Weise, völlig, ganz und gar* (vergl. Luk. 13, 11.), und gehört mit σώζειν zusammen. *Theodoret*: αὐτὸν γὰρ σώζειν ἡμᾶς εἰρηκεν καὶ τελείαν σωτηρίαν παρέχειν. Die Bedeutung: in perpetuum, welche die *Peschito*, die *Vulgata*, *Chrysostomus* (οὐ πρὸς τὸ παρὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκεί ἐν τῇ μελλοίᾳ ζωῇ), *Oecumenius*, *Theophylact*, *Luther*, *Calvin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Heinrichs*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel* u. A. dem Worte leihen, indem sie dasselbe dann entweder mit σώζειν oder mit δύνανται verknüpfen, entspricht weder der Etymologie noch dem Sprachgebrauch (Belege bei *Bleek*), sondern entsteht erst durch den Zusammenhang, ist daher hier zu verwerfen. — σώζειν) *erretten* umfasst die Befreiung vom Sündenelend und dessen Folgen, und andererseits die Mittheilung der ewigen Seligkeit. — τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ) *die, welche durch ihn, d. h. durch den Glauben an ihn, sich Gott nahen*. — πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν) *da er allzeit lebt, sich für sie zu verwenden* (Röm. 8, 26. 27. 34.) oder sie zu vertreten (sc. bei Gott.). Genauere Entfaltung des schon in ὁ θεὸς liegenden Begriffs. — Aehnlich übrigens legt auch *Philo* eine Intercession bei Gott seinem Logos bei. Vergl. *Vit. Mos.* III. p. 673. C. (bei *Mangey* II. p. 155.): Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ, παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειωτάτῳ τὴν ἀρετὴν εὐῷ, πρὸς τε ἀμνησίαν ἀμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονοτάτων ἀγαθῶν. — *Quis rer. divin. haer.* 42. p. 509. B. (bei *Mang.* I. p. 501.): Ὁ δ' αὐτὸς ἰκέτης μὲν ἐστὶ τοῦ θνητοῦ, κηραίνοντος αἰεί, πρὸς τὸ ἀφθαρτον.

V. 26—28. *Vierter* Vorzug des Hohenpriesterthums Christi vor dem levitischen in Form einer Begründung von V. 25. Die levitischen Priester sind sündige Menschen, die tagtäglich für ihre eigenen und des Volkes Sünden

opfern müssen; Christus ist der sündlose Gottessohn, der ein für alle Mal sich selbst zum Opfer dargebracht hat.

V. 26. Begründung des *Vorhandenseins* eines Hohenpriesters, der in vollkommener Weise das Heil zu vermitteln im Stande ist, da er allzeit lebt, um die an ihn Gläubigen bei Gott zu vertreten (V. 25.), durch die *Angemessenheit* und *Zweckdienlichkeit* eben eines solchen Hohenpriesters: *denn ein solcher Hoherpriester* (wie er so eben V. 25. beschrieben worden) *geziemte sich auch für uns*. τοιοῦτος dient nicht zur Einleitung oder Vorbereitung der folgenden Prädicate ὅσιος κτλ. (Grotius, Tholuck, A.), sondern geht auf die Charakteristik V. 25. zurück, während dann mit ὅσιος κτλ. eine neu anhebende weitere Beschreibung dieses so gestalteten Hohenpriesters oder eine weitere Entfaltung des τοιοῦτος folgt, so dass das angeknüpfte ὅσιος κτλ. im Deutschen am besten wiedergegeben wird durch: *er, der da ist heilig* u. s. w. — καὶ) *auch*, d. h. *eben*. S. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 388 f. Aufl. 5. p. 516. — ὅσιος) *heilig* oder *rein*. In Bezug auf das Verhalten gegen Gott. Vergl. 1. Thess. 2, 10. Eph. 4, 24. 1. Tim. 2, 8. Tit. 1, 8. Bei den LXX. meist Uebersetzung von דָּשֵׁן, z. B. Ps. 4, 4. 16, 10. [Act. 2, 27. 13, 35.] 30, 5. — ἄκακος) *frei von κακία*, von *Arglist* und *Bosheit*. In Bezug auf das Verhalten gegen die Menschen. *Arglos* und *unschuldig*. Vergl. Röm. 16, 18. Chrysostomus: ἄκακος τί ἐστίν; Ἀπόνηρος, οὐχ ὑπουργός· καὶ ὅτι τοιοῦτος, ὅκουε τοῦ προφήτου λέγοντος· Οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (Jes. 53, 9). — ἀμίαντος) *unbefleckt* durch irgendwelche Unreinheit. In Bezug auf das Verhalten gegen sich selbst. Vergl. Jak. 1, 27. 1. Petr. 1, 4. — χωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) *gesondert von den Sündern*, d. h. nicht: durch seine Sündlosigkeit von ihnen geschieden (so die Peschito [separatus a peccatis], Vatablus, Calvin, Camero, Curpzon, Böhme, Kuinoel, Klee, Ebrard, Bloomfield u. A.), sondern, wie aus dem gleich folgenden Gliede sich ergibt, durch seine Erhöhung in den Himmel aller Berührung mit den Sündern entzogen, so dass er durch sie nicht verunreinigt werden kann. Wie die levitischen Priester überhaupt, so musste ganz besonders der Hohepriester vor Verunreinigung sich bewahren (Levit. 21, 10 ff.); vor dem grossen Versöhnungsfeste musste er nach dem Talmud sieben Tage hindurch von seiner Familie getrennt im Tempel verweilen, um vor Verunreinigung gesichert zu sein. S. Tract. Joma 1, 1. Vergl. auch Schött-

gen, Hor. Hebraic. p. 963 f. — καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γεγόμενος) und höher als die Himmel geworden, insofern er nämlich διεήλυθε τοὺς οὐρανοὺς 4, 14. Vergl. Eph. 4, 10.: ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν.

V. 27. Durch das πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ scheint auf das Opfer des Hohenpriesters am grossen Versöhnungstage (Levit. 16.) hingewiesen zu werden, vergl. 9, 7. Hierauf allein aber (etwa mit Einschluss der Levit. 4, 3 ff. vorgeschriebenen Sündopfer) die Worte zu beziehen, hindert καθ' ἡμέραν, statt dessen, wie 9, 25. 10, 1. 3., κατ' ἐνιαυτὸν gesetzt sein müsste. καθ' ἡμέραν nämlich kann nichts weiter bedeuten als „täglich“ oder „Tag für Tag“. Ihm die Bedeutung: „jährlich am bestimmten Tage“ („καθ' ἡμέραν ὠρισμένην oder τεταγμένην“) mit *Schlichting* („secundum diem, nempe statim ac definitam, in anniversario illo videlicet sacrificio“), *Piscator*, *Starck*, *Peirce*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr* u. A. unterzulegen, oder es in abgeschwächtem Sinne gleich „saepissime, quoties res fert“ (*Grotius*) oder „πολλάκις“ (*Böhme*, *Stein*), oder „διὰ παντός“ (*de Wette*) oder im Sinne von „einen Tag um den andern“ (*Ebrard*, welcher meint, dass der Verfasser eine Reihe von Jahrhunderten überblicke, und ihm so eine Reihe von Tagen in die Augen falle, wo der Hohepriester wieder und immer wieder ein Opfer bringe!) zu nehmen, ist sprachlich falsch. Dessgleichen ist es eine blossе Ausflucht und willkürliche Umdeutung der Worte, wenn *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 438.) und *Alford* im Anschluss an *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 404 f. Aufl. 2.) in dieselben den Sinn hineinlegen wollen: dass Christus nicht nöthig habe, das alltäglich zu thun, was die Hohenpriester alljährlich thun, er aber, wenn er anders stetiger Mittler allumfassender Sündensühne sein solle, alltäglich zu thun hätte. Denn nur das ist ausgesprochen, dass Christus nicht nöthig habe, täglich zu thun, was die levitischen Hohenpriester täglich zu thun nöthig haben\*). Mit *Gerhard*, *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Braun*, *Wolf*, *Carpzov*, *Bleek* und *Tholuck* ist desshalb zu urtheilen, dass der Verfasser ausser dem Hauptopfer am grossen Versöhnungstage zugleich die gewöhnlichen täglichen Opfer der levitischen Priester (Exod.

\*) Das Ungenügende der obigen Ausdeutung hat jetzt *Delitzsch* selbst erkannt, und dieselbe zurückgenommen (in Rudelbach's u. Guericke's Zeitschr. f. die gesammte luther. Theol. u. Kirche. 1860. H. 4. p. 595.).

29, 38—42. Num. 28, 3—8.) im Auge gehabt, und Beides vermöge einer ungenauen Ausdrucksweise mit einander verschmolzen habe, wozu er indess um so leichter veranlasst werden konnte, als nach *Josephus* der Hohepriester zwar nicht immer, aber doch an den Sabbathen, Neumonden und an andern festlichen Tagen (nach der *Mischna* tr. Tamith 7, 3.: überhaupt so oft es ihm beliebte) mit den übrigen Priestern in den Tempel hinaufging, und am Opferdienst sich betheiligte. Vergl. *Josephus* de bello Judaico 5, 5, 7.: Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῆλθε μὲν σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οἶκ' αἰεὶ, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νομηνίαις, καὶ εἴ τις ἑορτὴ πατριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους. Zu vergleichen ist auch *Philo*, welcher Quis rer. divin. haer. p. 505. A. (bei Mangey I. p. 497.) bemerkt, dass bei den täglichen Opfern die Priester das Speisopfer für sich selbst, die Lämmer aber für das Volk darbrächten (Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διηρημένας, ἢν τε ὑπὲρ αὐτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν θυοῖν ἀμνῶν, οἷς ἀναφέρειν διεύρηται.), und de speciall. legg. p. 797. E. (bei Mang. II. p. 321.) ebenso wie unsere Stelle dem Hohenpriester ein tägliches Opfer beilegt (οὕτω τοῦ σίμπαντος ἔθνους συγγενὲς καὶ ἀρχιστεὺς κοινὸς ὁ ἀρχιερεὺς ἐστὶ, πρωτανέων μὲν τὰ δίκαια τοῖς ἀμφισβητοῦσι κατὰ τοὺς νόμους, εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.). Neuerdings hat *Delitzsch* (Talmudische Studien. XIII.; in Rudelbach's u. Guericke's Zeitschr. f. d. luther. Theol. u. Kirche. 1860. H. 4. p. 593 f.) noch darauf aufmerksam gemacht, dass auch jer. Chagiga II, 4. und bab. Pesachim 57<sup>a</sup> vom Hohenpriester gesagt wird, dass er täglich opfere. — τοῦτο) nämlich τὸ ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ ἁμαρτιῶν θυσίαν ἀναφέρειν. So mit Recht — wie schon V. 28. (vergl. 4, 15.) fordert — *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Clarius*, *Estius*, *Clericus*, *Seb. Schmidt*, *Peirce*, *Carpzov*, *Storr*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Klee*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 463.), *Alford* u. A. Weniger passend ergänzen *Beza*, *Jac. Cappelus*, *Limborch*, *Bengel* und *Ebrard* bloss τὸ θυσίας ἀναφέρειν, während gänzlich verfehlt *Schlichting*, *Grotius*, *Hammond* und *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 405. 401 f.) τοῦτο auf den ganzen Satz πρότερον — λαοῦ zurückbeziehen. Denn in der Anwendung auf Christus die ἁμαρτίαι als die „dolores, qui solent peccatorum poenae esse, et quas Christus occasione etiam peccatorum humani generis toleravit, et a quibus liberatus est per mor-



tem“ (*Grotius*) oder als „*Christi infirmitates et perpassiones*“ (*Schlichting, Hofmann*, nach welchem letzteren bei *ἐαυτὸν ἀνεύγκας* neben dem Todesleiden Christi zugleich an dessen Gebet in Gethsemane (!) gedacht sein soll) zu deuten, wird nur durch willkürliche Annahme eines Doppelsinns der vorhergehenden Worte möglich, und verstösst gleich sehr gegen den Context (V. 28.) wie gegen den Sprachgebrauch von *ἀμαρτίαι. — ἐφάπαξ*) ein für alle Mal, vergl. 9, 12. 10, 10. Röm. 6, 10. Gehört zu *ἐποίησεν*, nicht zu *ἀνεύγκας. — ἐαυτὸν ἀνεύγκας*) indem er sich selbst darbrachte. Christus ist also nicht bloss der Hohepriester des Neuen Bundes, sondern auch das dargebrachte Opfer. Vergl. 8, 3. 9, 12. 14. 25 f. 10, 10. 12. 14. Eph. 5, 2.

V. 28. Begründung von *τοῦτο ἐποίησεν ἐφάπαξ* V. 27. durch bestimmte Formulirung der durch V. 26. 27. vorbereiteten Angabe des vierten Vorzugs des neutestamentlichen Hohenpriesters vor den Hohenpriestern des Alten Bundes. *Das Gesetz setzt zu Hohenpriestern ein Menschen, welche mit Schwachheit und sonach mit Sünde (vergl. 5, 2. 3.) behaftet sind*, wesshalb sie wie für das Volk so auch für sich selbst opfern, und dieses Opfern vielfach wiederholen müssen; *das Wort des Eidschwurs dagegen* (vergl. V. 21.), *welcher nach dem Gesetze, d. h. später als das Gesetz, nämlich erst zur Zeit Davids, erfolgte und somit das Gesetz aufhob, verordnet zum Hohenpriester den Sohn* (s. zu 1, 1.), *welcher in Ewigkeit vollendet, d. h. ohne Sünde (4, 15.) und durch seine Erhöhung aller menschlichen ἀσθενεία, soweit auch er während seines Erdenlebens daran Theil genommen hatte, entzogen ist; wesshalb er nicht für sich sondern bloss für das Volk ein Sühnopfer darzubringen, und, da dieses vollkommen seinen Zweck erfüllte, dasselbe nicht weiter zu wiederholen brauchte.* — Ganz verfehlt glaubt *Ebrard* schon die erste Satzhälfte von V. 28. auf *Jesus* mitbeziehen zu müssen. Der Verfasser setze als bekannt voraus, dass Christus sowohl *ἄνθρωπος ἀσθενείαν ἔχων* (nach Kap. 5.) wie *υἱὸς τετελειωμένος εἰς τὸν αἰῶνα* (nach Kap. 7.) gewesen, und rekapitulire (!) hier beides. So enthalte denn *ὁ νόμος γὰρ — ἀσθενείαν* eine auf Kap. 5. zurückblickende *Concession* (!), und der Gedanke sei: „das Gesetz (soweit es eben nicht (!) aufgehoben ist) fordert von allen Hohenpriestern (mithin (!) auch von Jesu), dass sie *ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθενείαν* seien; das (nach dem Gesetz gegebene) beschworene Verheissungswort aber, hoch darüber hinausgehend, setzt den in Ewigkeit vollendeten Sohn zum Hohenpriester ein“ (!). Eine Verkehrtheit der

Auffassung, vor welcher schon die Gegenüberstellung von  $\delta \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  —  $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  δὲ als augenscheinliche Parallele von  $\omicron\iota \mu\acute{\epsilon}\nu$  —  $\delta$  δὲ V. 20 f. V. 23 f. hätte bewahren sollen. —  $\tau\eta\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\nu \nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ ) Nicht  $\delta \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\nu \nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ , wornach die *Vulgata* und *Luther* übersetzen, schrieb der Verfasser, weil er  $\delta\rho\kappa\omega\mu\omicron\sigma\iota\alpha$  als den *Hauptbegriff* betonen wollte.

### Kap. VIII.

V. 1.  $\epsilon\pi\iota \tau\omicron\iota\varsigma \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ ) B:  $\epsilon\nu \tau\omicron\iota\varsigma \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$ . Interpretament. — V. 2. *Recepta*:  $\kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ . Aber  $\kappa\alpha\iota$  fehlt bei B. D\*. E\*. 17. It. Arabb. Euseb. Verworfen schon von *Mill*. Mit Recht getilgt von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. — V. 4. *Elz.*, *Matth.*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield* haben:  $\epsilon\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\acute{\alpha}\rho$ . Vertheidigt auch von *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 504. Anm.) und *Reiche*. Aber auf V. 3. lässt sich  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  nicht zurückbeziehen, und bei Zurückbeziehung auf V. 2. würde der Zusatz V. 3. zwecklos und unbegreiflich. Logisch passender und besser bezeugt (durch A. B. D\*. 17. 73. 80. 137. *Vulg.* It. *Copt.* al.) ist die schon von *Griesbach* der Beachtung empfohlene und von *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Alford* aufgenommene Lesart  $\epsilon\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\upsilon$ , welche deshalb vorzuziehen ist. — Statt der *Recepta*  $\tau\omicron\omega\nu \iota\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\nu \tau\omicron\omega\nu \pi\rho\omicron\varsigma\phi\epsilon\rho\acute{o}\nu\tau\omega\nu$  (gebilligt von *Bloomfield*, der aber das erste  $\tau\omicron\omega\nu$  in Klammern schliesst, und *Reiche*) haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* mit Recht bloss  $\tau\omicron\omega\nu \pi\rho\omicron\varsigma\phi\epsilon\rho\acute{o}\nu\tau\omega\nu$  aufgenommen. Vorgezogen auch von *Delitzsch*.  $\tau\omicron\omega\nu \iota\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$ , zu dessen Auswerfung schon *Grotius*, *Mill* und *Griesbach* geneigt waren, ist erläuterndes Glossem. Es wird verurtheilt durch die entscheidende Auctorität von A. B. D\*. E\*. *Cod. Sinait.* 17. 67\*\*. 73. 137. al. *Vulg.* It. *Copt.* Aeth. Arm. —  $\tau\acute{o}\nu$ ) vor  $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$  in der *Recepta* (neuerdings in Schutz genommen von *Bloomfield* und *Delitzsch*) ist mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. B. *Cod. Sinaiticus*\*. 57. 80. al. *Theodoret.* zu tilgen. Die spätere Hinzusetzung des Artikels lag näher als seine Fortlassung. — V. 5. *Elz.*:  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\eta\varsigma$ . Aber sämtliche Uncialhandschriften, viele Minuskeln, *Orig.*, *Chrys.*, *Theodoret.*, *Damasc.*, *Oecum.*, *Theophyl.* haben:  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ , welches auch LXX. *Exod.* 25, 40. sich findet. Empfohlen von *Griesbach*. Mit Recht aufgenommen schon in die *Edd.* *Erasm.* 1. *Ald.* *Stephan.* 1. 2., und neuerdings von *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford*. Gebilligt auch von *Delitzsch* und *Reiche*. — V. 6. Statt der *Recepta*  $\nu\nu\iota \delta\epsilon$  lies't *Lachmann*, aber ohne genügende Auctorität (B. D\*. Ath.):  $\nu\upsilon\nu \delta\epsilon$ . Das vol-

ler tönende *νυνὶ δέ* wird geschützt durch A. D\*\*. D\*\*\*. E. K. L., Minuskeln und viele VV. — Anstatt der *Recepta*: *τέτευχε* (B. D\*\*\*. Cod. Sinaiticus\*\*. Minuskk. Damasc. [ein Mal] Theophyl. [cod.]) findet sich in den *Edd. Complut.*, *Plantin.*, *Genev.* die eigentlich attische Form: *τέτυχηκε*. Dieselbe stützt sich auf 47. 72. 73. 74. al. Athan. (drei Mal) Bas. Antioch. Chrys. Theodoret. Damasc. Am besten bezeugt aber (durch A. D\*. K. L. Cod. Sinaiticus\*. 80. 116. 117. al. Athan. Oecum. Theophyl.) ist die Wortform: *τέτυχεν*, welche desshalb mit Recht von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* vorgezogen ist. — V. 8. *αὐτοῖς*) So *Elz.*, *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* nach B. D\*\*\*. E. L., dessgleichen, wie es scheint, fast sämtlichen Minuskeln, Chrys. Damasc. al. — *Lachmann* und *Tischendorf I.* lesen: *αὐτούς*. Aber die Bezeugung von letzterem (A. D\*. K. 17. 39. al. Theodoret.) ist keine entscheidende, und der Accusativ, da er die Verknüpfung mit *μεμγόμενος* fordert, contextwidrig; s. die *Auslegung*. — V. 10. *ἡ διαθήκη*) *Lachmann*: *ἡ διαθήκη [μου]* nach A. D. E. *μου* findet sich zwar auch bei den LXX. in den meisten Handschriften (aber nicht im Cod. Alex.), ist indess, da es einen tautologischen Zusatz bildet und dem hebräischen Original (*כִּי זֶה הַבְּרִית*) nicht entspricht, wahrscheinlich erst durch mechanische Wiederholung aus dem vorhergehenden *διαθήκη μου* entstanden. — V. 11. *Recepta*: *τὸν πλησίον*. Aber die gewichtige Auctorität sämtlicher Uncialhandschriften (B.: *τὸν πολίτην*), der meisten Minuskeln, sowie von Syr. utr. Arabb. Copt. Arm. It. al. Chrys. (codd.) Theodoret. Damasc. Aug. fordert die schon von den *Edd. Complut. Stephan.* 1. 2. al. dargebotene, und später von *Bengel* und *Wetstein* gebilligte, sowie von *Griesbach*, *Matthaei*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Alford*, *Reiche* u. A. aufgenommene Lesart: *τὸν πολίτην*. — *ἀπὸ μικροῦ*) *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*: *ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν*. Aber *αὐτῶν* fehlt in A. B. D\*. E\* (?). K. 17. 31. 61. 73. 80. al. Copt. Arm. It. Vulg., bei Cyr. Chrys. al. Verdächtig schon von *Griesbach*. Mit Recht getilgt von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf I.* und *Alford*. — V. 12. *καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν*) Die Schlussworte *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* sind von *Bleek*, *Tischendorf I. II.* und *Alford* (vergl. schon *Beza* und *Grotius*) für ein Glossem gehalten, und nach B. Cod. Sinaiticus\*. 17. 23. Vulg. Copt. Basm. Syr. Arab. Erp. ausgeworfen. Für verdächtig erklärt sie auch *Delitzsch*. Aber für die Beibehaltung (*Lachmann*, *Bloomfield*, *Tischendorf VII.*, *Reiche*) entscheidet theils die überwiegende

Auctorität von A. D. E. K. L. al., theils die Wiederkehr der nämlichen Worte bei der Wiederholung des Citats 10, 17. Der Zusatz konnte leicht übersehen werden wegen des Homoioteleuton.

V. 1—13. Aber nicht bloss seiner *Person* nach ist Christus weit über die levitischen Priester erhaben, auch das *Heiligthum*, an welchem er als Hoherpriester fungirt, ist hoch erhaben über das levitische. Denn Christus verwaltet sein hohespriesterliches Amt in der *himmlischen*, von Gott selbst erbauten Stiftshütte, von welcher als dem Urbilde die *irdische* Stiftshütte, in der die levitischen Priester fungiren, ein blosses Abbild ist. Um so vorzüglicher ist Christi priesterlicher Dienst, als auch der Bund, dessen Mittler er ist, ein besserer, weil auf dem Grunde besserer Verheissungen beruhender, ist. Der Charakter dieses verheissenen Neuen Bundes ist ein innerlicher, geistiger, und durch die Verheissung eines Neuen ist der Alte Bund für abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt.

V. 1. 2. *Κεφάλαιον δέ*) ein *Hauptpunkt* aber ist. *Κεφάλαιον* ist nicht Accusativus absolutus (*Bengel*), auch nicht gewöhnlicher Accusativ mit zu ergänzendem λέγω τοῦτο (*Ebrard*), sondern *Nominativ* und *Apposition* zu dem ganzen nachfolgenden Satze τοιοῦτον — ἄνθρωπος V. 2. Vergl. Röm. 8, 3. Ganz ebenso wie κεφάλαιον δέ werden auch die verwandten Formeln τὸ δὲ μέγιστον, τὸ δὲ δεινότατον, τὸ ἔσχατον, τὸ τελευταῖον u. s. w. sehr häufig einem ganzen Satze als Apposition vorausgeschickt. S. *Kühner* II. p. 146. Anm. 2. Den Ausdruck κεφάλαιον selbst fassen hier viele Ausleger in der Bedeutung „Summe“, wornach der Verfasser aussprechen würde, das Wesentliche seiner ganzen Erörterung nachstehend in einer einzigen Aussage zusammenfassen zu wollen. So *Laurent. Valla* („in summam autem“), *Erasmus*, *Clarius*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calvin*, *H. Stephanus*, *Grotius* („post tot dicta haec esto summa“), *Carpzov* („ut rem summam et uno verbo complectar“), *Stengel*, *Hofmann*, *Schriftbew.* II. 1. Aufl. 2. p. 405. u. A. Diese Fassung aber, obwohl sprachlich gerechtfertigt, ist hier unstatthaft, da der Verfasser zu etwas wesentlich *Neuem* übergeht, mithin eine *Rekapitulation* der bisherigen Erörterung gar nicht stattfindet. Aber auch nicht mit τὸ κεφάλαιον, obwohl das an und für sich der Sprachgebrauch gestatten würde, ist das artikellose κεφάλαιον gleichzusetzen, wie von *Theophylact* (ἵνα εἶπω τὸ μέ-



γιστον καὶ συνεκτικώτερον), *Bleek* („das Wesentliche, dem alles Andere untergeordnet ist“), *Ebrard* („der Schlussstein“), *Bisping* („der Kern von Allem“), *Delitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 464. 481., *Alford* u. M. geschieht. Denn ausser dem hier zu erwähnenden weiteren Hauptvorzug des neutestamentlichen Hohenpriesters vor den levitischen (nämlich seinem Dienst an einem besseren *Heiligthum*) hat der Verfasser noch die Erörterung eines dritten Hauptvorzugs (nämlich des von Christo dargebrachten bessern *Opfers*) im Sinn. Vergl. 9, 9 ff. — ἐπὶ τοῖς λεγομένοις) kann nicht speciell, wie *Erasmus*, *Clarius*, *Zeger*, *Estius*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Hammond*, *Carpzov*, *Schulz*, *Stein*, *Stengel*, *Ebrard* u. v. A. annehmen, auf das bereits Gesagte sich zurückbeziehen. Denn dazu schickt sich das Participium des *Präsens* λεγομένοις nicht, statt dessen εἰρημένοις gesetzt sein müsste. Demnach kann auch der Sinn nicht sein: „zu dem bisher Erörterten hinzu“ (*Calov*, *Wolf*, *Rambach*, *Peirce*, *Storr*, *Ebrard*, A.). Vielmehr muss ἐπὶ in der Bedeutung „bei“, wie 9, 17. u. ö., genommen werden, und ἐπὶ τοῖς λεγομένοις hat wesentlich gleiche Geltung mit dem Genitiv τῶν λεγομένων. Also: ein Hauptpunkt aber bei dem, was wir sagen (oder: unserer Erörterung) ist folgender. — Höchst gewaltsam zerreisst und deutet *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 406.) die Worte, indem er κεφάλαιον δὲ von ἐπὶ τοῖς λεγομένοις trennen, und zu letzterem ἀρχιρεῖσιν ergänzt wissen will: „neben denen, welche Hohepriester heissen, haben wir einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Throns der Majestät gesetzt hat.“ Dass obendrein der so entstehende Gedanke ein sinnloser wäre, insofern dann herauskommen würde, dass den Christen mehrere Gattungen von Hohenpriestern zu eigen seien, darauf hat schon *Nickel* (in Reuter's Repertor. 1858. Febr. p. 110.) hingewiesen. Denn wie willkürlich es ist, wenn *Hofmann* der mühsam gewonnenen Aussage dann weiter den Sinn unterschieben will: „dass die Leser einen Hohenpriester besitzen, neben welchem die, welche so heissen, keine Bedeutung für sie haben“, braucht kaum erst bemerkt zu werden. — τοιοῦτον) ist Vorbereitung des folgenden ὃς ἐκάθισεν κτλ. Falsch beziehen es *Böhme* auf τοιοῦτος 7, 26. und *Carpzov* auf ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος ebendasselbst zurück, Letzterer obendrein mit irriger Betonung des ἔχομεν: „habemus omnino talem pontificem sc. ὑψηλότερον τῶν οὐρανῶν, quippe qui adeo consedit ad dextram dei ἐν τοῖς οὐρανοῖς“, wodurch der Fortschritt der Rede verwischt wird,

und wobei unbeachtet bleibt, dass der Schwerpunkt der Aussage V. 1. 2. erst in V. 2. enthalten ist. — ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς) der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel (Ps. 110.). Vergl. 1, 3.: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. — Die Meinung von Schlichting, Grotius, Limborch, Klee, Bleek und Alford, dass der Verfasser auch durch ἐκάθισεν einen Vorzug Christi vor den levitischen Hohenpriestern habe bemerklich machen wollen, insofern die letzteren beim Betreten des Allerheiligsten, anstatt sich niederzusetzen, stehen mussten, ist gesucht. Es deutet darauf im Zusammenhange unserer Stelle nichts hin. Anders (wegen des dortigen ausdrücklichen Gegensatzes ἕστηκεν . . . ἐκάθισεν) Kap. 10, 11. 12. — ἐν τοῖς οὐρανοῖς) gehört zu ἐκάθισεν, nicht zu τῆς μεγαλωσύνης (Böhme), da sonst der Artikel wiederholt sein würde, noch weniger zu den Anfangsworten von V. 2. (Hofmann, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 405 f.), da dann τῶν ἁγίων τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς λειτουργῶς der allein natürliche Ausdruck wäre, das rhythmische Ebenmaass von V. 1. 2. gestört werden würde, und das dem ἐν τοῖς οὐρανοῖς an unserer Stelle parallele ἐν ὑψηλοῖς 1, 3. in seiner Zugehörigkeit zum Vorigen unbeachtet bliebe.

V. 2. Angabe der Eigenschaft, in welcher sich Christus zur Rechten Gottes gesetzt hat: als Opferpriester des wahrhaften Heiligthums und Zelttes, welches der Herr aufgerichtet, nicht ein Mensch. V. 2. ist ohne Komma an V. 1. anzuschliessen. Denn erst die durch V. 2. hinzutretende Qualitätsbestimmung des ἐκάθισεν κτλ. V. 1. — nicht schon die Thatsache des καθίσαι selbst, da diese bereits öfter im Brief erwähnt worden war — enthält das neue Hauptmoment, welches der Verfasser hervorheben will. — τῶν ἁγίων) ist nicht Masculinum (Oecumenius [ἀρχιερεὺς γησι τῶν ἡγιασμένων παρ' αὐτοῦ ἀνθρώπων ἡμῶν γὰρ ἐστὶν ἀρχιερεὺς], Primasius, Cajetan, Schulz, Paulus, Stengel), sondern Neutrum, bezeichnet aber weder die heiligen Güter (Luther, Hunnius, Balduin), noch das zum priesterlichen Dienst Erforderliche (Seb. Schmidt, Braun, Rambach), sondern das Heiligthum (nach Erasmus, Jac. Cappellus, Böhme, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 513., Alford u. A. speciell: das Allerheiligste), in (oder an) welchem der priesterliche Dienst verrichtet wird. Vergl. 9, 8. 12. 24. 25. 10, 19. 13, 11. — Synonym mit τῶν ἁγίων ist das als Erläuterung hinzugefügte τῆς σκηνῆς, und aus dem Beiwort des

letzteren τῆς ἀληθινῆς ist auch schon für τῶν ἀγίων das entsprechende Beiwort τῶν ἀληθινῶν (vergl. 9, 24.) hinzuzudenken. Denn ein τῶν ἀγίων λειτουργὸς war auch der irdische Hohepriester; nur ein τῶν ἀγίων τῶν ἀληθινῶν λειτουργὸς war er nicht. — λειτουργός) Vergl. λειτουργεῖν 10, 11. und λειτουργία V. 6. 9, 21. Phil. 2, 17. Luk. 1, 23. Bei den Classikern bezeichnet λειτουργὸς den Träger jedes öffentlichen oder Staatsamts. In dem allgemeinen Sinn eines „Dieners“ steht es 1, 7. Röm. 13, 6. Phil. 2, 25. Aber schon bei den LXX. (Nehem. 10, 39. Sir. 7, 30. al.) wird es speciell von dem gesagt, welcher priesterlichen Dienst versieht. Dem entsprechend hat es denn hier (vergl. V. 3.) ebenso wie Röm. 15, 16. die Bedeutung: *Opferpriester*. — τῆς ἀληθινῆς) *Wahr* heisst die σκηνὴ nicht im Gegensatz der falschen, sondern als das im Himmel befindliche *Urbild*\*) im Gegensatz zu dem irdischen *Abbilde* desselben (V. 5.), welches letztere, wie stets die Copie im Verhältniss zum Original, nur etwas Unvollkommenes sein konnte. — ἣν ἐπηξεν) Vergl. Exod. 33, 7. — ὁ κύριος) ist hier *Gott*, wie sonst in unserm Brief nur bei den alttestamentlichen Citaten. — ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος) Vergl. σκηνῆς οὐ χειροποιήτου 9, 11., οὐ χειροποίητα ἅγια 9, 24.

V. 3. Nebenbemerkung zur Rechtfertigung des Ausdrucks λειτουργὸς V. 2. Das λειτουργεῖν oder die Opferdarbringung ist eben etwas Wesentliches in der Amtsverrichtung eines jeglichen Hohenpriesters; ein λειτουργὸς oder ein Opferpriester musste also auch Christus sein. — Durch die Aussage V. 3. wird die Darstellung selbst nicht unterbrochen. Den Vers mit *Camero*, *Stengel* u. M. in Parenthese zu schliessen, ist desshalb kein Grund vorhanden. — γὰρ) das erläuternde: *nämlich*. — Zu πᾶς γὰρ — καθίσταται vergl. 5, 1.: πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς . . . καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας. — ὅθεν ἀναγκαῖον) sc. ἵν (Beza, Bengel, Bleek, de Wette), nicht ἐστίν (*Vulgata*, *Luther*, *Calvin*, *Schlichting*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Hofmann*, *Schriftbew.* II. 1. Aufl. 2. p. 407., *Riehm*, *Lehrbegr. des Hebräerbr.* p. 505., *Alford*, A.). Denn der Verfasser kennt nur eine einzige, ein für alle Mal vollbrachte (nicht eine sich fortwährend wiederholende) Opferthat Christi, wie theils aus den Par-

\*) Vergl. Buch der Weish. 9, 8.: εἴπας οἰκοδομηῶσαι ταὸν . . . καὶ . . . θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοιμάσας ἀπ' ἀρχῆς.

allestellen 7, 27. 9, 12. 25. 28. 10, 10. 12. 14., theils auch an unserer Stelle aus dem *Präteritum προσενέγκη* ersichtlich wird. — ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκη) *dass auch dieser etwas hatte, was er darbrächte*. Unter dem τι versteht der Verfasser den eigenen Leib, den Christus zum Sühnopfer für die sündige Welt in den Tod dahingab. Die unbestimmte Ausdrucksweise durch τι aber ward gewählt, weil eben die Bezugnahme auf das Opfer *hier* nur eine gelegentliche war, und, was gemeint sei, von den Lesern des Briefs um so weniger missverstanden werden konnte, als so eben erst 7, 27. durch ἐαυτὸν ἀνενέγκας angegeben war, worin das von Christus dargebrachte Opfer bestand.

V. 4. 5. Rückkehr (οὐν) von der Nebenbemerkung V. 3. zum *Hauptgedanken* in V. 2. (τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν κτλ.) und Beweis desselben.

V. 4. Opferpriester kann Christus nur entweder am irdischen oder am himmlischen Heiligthum sein; denn ein drittes ausser diesen beiden giebt es nicht. Der Verfasser weis't nun V. 4. nach, dass er Priester am irdischen Heiligthum nicht sein kann, woraus dann von selbst folgt, dass er es am himmlischen sein muss. — εἰ ἦν) nicht: wenn er gewesen wäre (*Böhme, Kuinoel*), sondern: *wenn er wäre*. Zu εἰ μὲν οὐν ἦν ἐπὶ γῆς ist übrigens weder mit *Grotius, Wolf* u. M. μόνον, noch mit *Zeger, Bengel, Carpzov, Heinrichs, Böhme* u. A. ἀρχιερεὺς oder ἱερεὺς zu ergänzen. Es bedeutet nichts weiter als: *wenn er nun auf Erden wäre*, auf Erden seinen Wohnsitz hätte. — οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς) *so wäre er nicht einmal Priester*. Unrichtig *Bleek* und *Bisping*: „so würde er nicht einmal Priester sein — geschweige denn *Hoherpriester*.“ Denn das steigende οὐδ' ἔτι kann nur auf den ganzen Satz, nicht speciell auf ἱερεὺς sich beziehen, da sonst οὐδ' ἱερεὺς ἂν ἦν geschrieben sein müsste. ἱερεὺς ist daher nur als allgemeiner Ausdruck zu nehmen für das bestimmtere ἀρχιερεὺς. Noch irriger *Primasius, Seb. Schmidt, Wolf, Rambach, Carpzov* u. A.: „so würde er nicht jener einzige, rechte oder wahre Priester, jener ewige Priester nach Melchisedeks Weise sein“ — was ohne einen Zusatz die Worte gar nicht bedeuten können. — Den Grund, warum Christus, wenn er auf Erden weilte, überall nicht Priester sein könnte, enthält ἔντων — τὰ ὅρα. Auf Erden sind nun einmal die gesetzlich bestimmten Priester schon vorhanden, und mit diesen hat Jesus, da er nicht dem Stamme Levi, sondern dem Stamme Juda angehörte (7, 14.), nichts gemein.



— ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα) *da ja* (daselbst) *vorhanden sind* (ὄντων hat den Nachdruck) *die, welche gesetzesmässig* (d. h. nach der Norm des mosaischen Gesetzes) *die Gaben darbringen*, nämlich die Leviten, zu denen Christus nicht gerechnet werden konnte. ὄντων und προσφερόντων bezeichnen das zur Zeit des Verfassers noch Fortdauernde. Als Participia der Vergangenheit die Worte zu fassen (*Peschito, Vulgata, Grotius* \*), *Braun* u. A.), verwehrt schon das Präsens λατρεύουσιν V. 5.

V. 5. verknüpft der Verfasser mit dem V. 4. gegebenen Nachweis, dass Christus Hoherpriester am *himmlischen* Heiligthum sein müsse, sofort das Zeugniß der Schrift, dass das *irdische* Heiligthum, an welchem die levitischen Priester fungiren, ein blosses Nachbild des himmlischen, also ein nur unvollkommenes sei. *Schlichting*: *Vel rationem quandam div. autor his verbis exprimit, cur Christus, si in terris esset, sacerdos esse non posset, nempe quia sacerdotes illi, qui in terris degentes offerunt, umbrae tantum serviunt coelestium, at Christus pontifex non debuit servire umbrae coelestium; vel tantum a contrario illustrat id, quod de pontifice nostro dixerat, nempe eum esse veri tabernaculi ministrum, legales vero pontifices umbrae tantum et exemplari illius coelestis tabernaculi servire.* In Parenthese (*Griesbach, Schulz, Scholz, A.*) ist V. 5. nicht zu schliessen, da derselbe syntaktisch leicht an V. 4. sich anreihet, und διαφορωτέρας V. 6. auf seinen Inhalt zurückweist. — οἷτινες) nimirum qui. — ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ) *einem Abriss und Schatten.* ὑποδείγματι correspondirt dem δειχθέντα σοι in dem nachfolgenden Citat, und bezeichnet hier (anders 4, 11.) das nur andeutend oder nur in seinen allgemeinen Umrissen Gezeigte (vergl. τὰ ὑποδείγματα 9, 23.), hat also den Begriff des nur unvollkommenen Abbildes. Noch nachdrücklicher wird der Begriff der Unvollkommenheit herausgehoben durch καὶ σκιᾷ. σκιᾷ nämlich steht nicht bloss dem σῶμα als das Wesenlose dem Wesenhaften (Kol. 2, 17. Joseph. de bello Jud. 2, 2, 5. [σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἤρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα.] Philo de confus. linguarum p. 348.; bei Mang. I. p. 434.), sondern auch der εἰκὼν als das in Dunkelheit verschwimmende und nur nach seinen äusseren Umrissen

\*) Dieser mit der völlig fremdartigen Erläuterung: „*Erant, nempe quum psalmus iste scriberetur.*“

erkennbare Schattenbild dem bestimmt ausgeprägten, Licht und Farben enthaltenden und das Urbild erkennen lassenden Abbilde gegenüber. Vergl. Hebr. 10, 1.: σκιὰν . . . , οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Achilles Tatius I. p. 47. (bei Wetstein zu 10, 1.): οὕτω τέθνηκεν καὶ τῆς εἰκόνης ἢ σκιά. Cicero de officiis 3, 17.: Sed nos veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur. — λατρεύουσιν) nehmen Calvin, Pareus, Bengel, Peirce, Schulz u. A. unnatürlich im absoluten Sinn: „welche Gott dienen in einem Abrisse und Schattenbilde.“ Das Object des Verbums bilden die Dative ὑποδείγματι καὶ σκιά τῶν ἐπουρανίων (vergl. 13, 10.): „sie, die da einem Abriss und Schatten des Himmlischen als Priester dienen.“ λατρεύειν hier durch den Zusammenhang wesentlich gleich mit λειτουργεῖν, sonst aber ein Begriff weiterer Geltung und von λειτουργεῖν, wie das hebräische עבד von שרת, verschieden. — τῶν ἐπουρανίων) nicht: „der himmlischen Güter“ (Luther), „der himmlischen Verhältnisse und Erlösungsthatsachen“ (Ebrard), „der idealen Güter des Reichs Christi überhaupt“ (Tholuck), sondern: des himmlischen Heiligthums. Vergl. das gleich folgende Citat; V. 2. und 9, 23. 24. — καθὼς κεχορημάτισται Μωϋσῇ;) gemäss dem göttlichen Orakelspruch oder der göttlichen Offenbarung, welche Moses erhielt. Das Passivum χορηματίζεσθαι in diesem Sinne nur im N. T. (11, 7. Matth. 2, 22. Act. 10, 22. al.) und bei Josephus (Antiqq. 3, 8, 8. 11, 8, 4.). — ἐπιτελεῖν) bezeichnet hier nicht die Vollendung des schon Angefangenen. Gemeint ist die Vollführung dessen, wozu vorher nur der Entschluss gefasst war. — Das Citat ist aus Exod. 25, 40. Das γὰρ gehört wie φησὶν dem Verfasser unseres Briefs an, wesshalb ὅρα γὰρ φησιν ohne Setzung eines Komma nach γὰρ zu schreiben ist. — φησὶν) sc. ὁ χορηματισμός, der göttliche Orakelspruch, oder auch, da im Exodus (40, 1.) ausdrücklich Gott als der Redende genannt wird: ὁ θεός (Heinrichs, Bleek, Stengel, Delitzsch, Alford, A.), nicht ἡ γραφή (Böhme). — πάντα) fehlt bei den LXX. — κατὰ τὸν τύπον) gemäss dem Vorbilde (תַּבְנִית), d. h. dem offenbarungsweise oder vermöge einer Vision dem Moses zur Anschauung vorgeführten Urbilde entsprechend. Vergl. Act. 7, 44. Wohl zu spitzfindig, obgleich sprachlich nicht minder gerechtfertigt, ist die Deutung von Faber Stapulensis, Rivetus, Schlichting, Grotius, Limborch, Storr und Bleek, dass bei τύπος an ein blosses Abbild vom

Urbilde zu denken sei, so dass die levitischen Priester dem Abbilde eines Abbildes priesterlich gedient. — τὸν δεῖχ-  
θέντα) LXX.: τὸν δεδειγμένον. — ἐν τῷ ὄρει) auf dem  
Berge, nämlich dem Sinai.

V. 6. wird in Form einer Antithese zu V. 4. 5. der Hauptsatz des neuen Abschnitts, dass Christus am himmlischen Heiligthum den opferpriesterlichen Dienst verrichte (V. 2.), wiederholt, fortschreitend aber für diesen Hauptsatz sofort ein weiteres Argument geltend gemacht, indem die *Natürlichkeit* des behaupteten Thatbestandes dadurch gerechtfertigt wird, dass ja auch der *Bund*, der durch Christus vermittelt worden, ein besserer sei. Wie daher der Verfasser 7, 20—22. aus dem höheren Priesterrang Christi die vorzüglichere Beschaffenheit des durch ihn vermittelten Bundes abgeleitet hatte, so wird hier wechselseitig aus der besseren Beschaffenheit des durch ihn errichteten Bundes die höhere Rangstellung seines priesterlichen Dienstes gefolgert. νυνὶ δὲ bildet den Gegensatz zu εἰ μὲν οὖν V. 4., während διαφορωτέρας antithetisch auf den Inhalt von V. 5. zurückweist. Theophylact: Ἐκείνου τοῦ νοήματος ἴσθιται ταῦτα, τοῦ Εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς, οὐκ ἂν ἦν ἱερεὺς· νυνὶ δὲ μὴ ἂν, φησὶν, ἐπὶ γῆς ἀλλὰ τὸν οὐρανὸν ἔχων ἱερατεῖον, διαφορωτέρας ἐπέτυχε λειτουργίας· τουτέστιν, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἡ λειτουργία τοιαύτη, οἷα ἡ τῶν ἐπὶ γῆς ἀρχιερέων ἀλλ' οὐράνιος, ὅτε τόπον ἔχουσα τῆς οἰκίας τελειῆς τὸν οὐρανόν. — νυνὶ δέ) nicht im temporellen, sondern im logischen Sinn: nun aber. — διαφορωτέρας λειτουργίας) insofern nämlich die σκηνή, an welcher er fungirt, die ἀληθινὴ ist, ἣν ἐπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος (V. 2.). — Ueber den Comparativ διαφορωτέρας s. zu 1, 4. — καὶ nach ὅσω hebt die innere Uebereinstimmung der beiden Hauptsatzglieder von V. 6. hervor. — μεσίτης) Mittler (9, 15. 12, 24. Gal. 3, 19. 20. 1. Tim. 2, 5. LXX. Hiob 9, 33.), insofern er den Neuen besseren Bund verkündet, und durch seinen Kreuzestod ihn besiegelt hat. — ὅστις) welcher ja. Einführung des Beweises, dass der Bund, dessen Mittler Christus geworden, ein besserer (7, 22.) ist, d. h. das Heil und Erlösung suchende Gemüth, dem der mosaische Bund Genüge zu leisten unfähig war, vollkommen befriedigt. Den Beweis der Vorzüglichkeit entnimmt der Verfasser daraus, dass der Neue Bund auf dem Grunde (ἐπὶ) besserer, d. h. ihrem Inhalt nach vorzüglicherer Verheissungen als Gesetz eingeführt worden ist. Der Ausdruck νενομοθέτηται ist nicht gewählt, um eine Wesensähnlichkeit beider Bundes-

stiftungen zu bezeichnen, sondern analog der paulinischen Ausdrucksweise Röm. 3, 27. (9, 31.), um dem bisher gültigen mosaischen Gesetze den Neuen Bund gleichsam als neues, jetzt zur Geltung gelangtes Gesetz (vergl. νόμους μου V. 10.) gegenüberzustellen. — *κρείττοσιν ἐπαγγελίαις*) Gemeint sind ohne Zweifel die einzelnen Inhaltsmomente der gleich darauf citirten Schriftstelle aus Jeremia, nämlich die Verheissung der Sündenvergebung (vergl. V. 12.), welche der Alte Bund nicht zu Wege zu bringen vermochte (Röm. 8, 3. Gal. 3, 10 ff.), im Zusammenhange überhaupt mit dem Charakter der Innerlichkeit des Neuen Bundes (V. 10. 11.) gegenüber der Aeusserlichkeit des Alten. — Mit *Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Clarius, Bengel, Carpzov, Bisping* u. A. die *κρείττονες ἐπαγγελίαι* von der ewigen Seligkeit und den sonstigen ewigen Gütern des Christenthums im Gegensatz zu den rein irdischen und zeitlichen Verheissungen des Mosaismus (dem ruhigen Besitz des Landes Kanaan, einem langen Leben auf Erden u. s. w.) zu deuten, ist abgesehen von dem Widerspruch, in welchen diese Deutung zu der vom Verfasser selbst mittelst des nachfolgenden Schriftcitsats gegebenen Erläuterung tritt, desshalb zu verwerfen, weil, wie mit Recht *Bleek* bemerkt, es unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser die im mosaischen Gesetze niedergelegten Verheissungen auf bloss Irdisches, anstatt wesentlich auf dasselbe, wovon er die schon dem Abraham ertheilte Verheissung versteht, die Herbeiführung des grossen Heils für das Volk Gottes durch Christus, sollte bezogen haben. — Auch die Ansicht, dass die *ἐπαγγελίαι* des Neuen Bundes desshalb *κρείττονες* genannt seien, weil sie verbürgter gewesen (*Stengel* u. M.), hat den Context gegen sich.

V. 7—13. Nachweis aus der Schrift, dass der Neue Bund auf besseren Verheissungen beruht als der Alte, und somit ein besserer ist als dieser. Gott selbst hat dadurch, dass er einen Neuen Bund verheissen, den früheren antiquirt.

V. 7. Rechtfertigung des *κρείττονος* und *κρείττοσιν* V. 6. — *εἰ ἦν*) wenn wäre (7, 11. 8, 4.). — *ἡ πρώτη ἐκείνη*) sc. *διαθήκη*. Ueber den dem griechischen Sprachgebrauch ganz angemessenen *Superlativ* s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 218. Anm. 1. Aufl. 5. p. 282. Anm. 4. — *ἄμεμπτος*) untadelig (Phil. 2, 15. 3, 6.), befriedigend, genügend. *Theodoret*: τὸ ἄμεμπτος ἀντὶ τοῦ τελεία τεθεῖκε. — *οὐκ ἂν δευτέρως ἐζητεῖτο τόπος*) so würde nicht (sc. von Gott im A. T. oder in der gleich angeführten Schriftstelle) für einen zweiten (Bund) ein Platz gesucht,



d. h. so würde nicht von Gott selbst ausgesprochen, dass ein zweiter Bund neben den ersten treten und diesen verdrängen solle. In diesem allgemeinen Sinn ist ἐξητέτο τόπος zu fassen, und die Ausdrucksform des Nachsatzes aus Vermischung einer doppelten Anschauungsweise zu erklären (οὐκ ἂν δευτέρα ἐξητέτο καὶ δευτέρας οὐκ ἔν ἂν τόπος: so würde nicht von Gott ein zweiter gesucht, und für einen zweiten wäre kein Platz vorhanden.). Auf τόπος liegt kein Nachdruck, wesshalb es gekünstelt ist, wenn Bleek in ἐξητέτο τόπος die Beziehung findet, dass dem Neuen Bunde nach V. 10. sein Platz in den Herzen der Menschen angewiesen ward, während der Alte auf steinerne Tafeln geschrieben war.

V. 8. Begründung der Behauptung V. 7., dass der Alte Bund nicht tadelfrei gewesen, und Gott deshalb seine Absicht, einen Neuen zu errichten, kund gethan habe. Da μεμφόμενος offenbar dem ἄμεμπος V. 7. correspondirt, und dort das Nichttadelfreie auf den Bund selbst, nicht auf die Besitzer desselben sich bezieht, so ist es natürlicher, αἰτοῖς mit λέγει (*Faber Stapulensis, Piscator, Schlichting, Grotius, Limborch, Peirce, Michaelis, Chr. Fr. Schmid, Storr, Kuinoel, Klee, Bleek, Stein, Bloomfield, Reiche*, comment. crit. p. 65 sq., A.), als — was allerdings grammatisch möglich (s. die *Lexica*) — mit μεμφόμενος (*Peschito, Vulgata, Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Luther, Calvin, Beza, Er. Schmid, Bengel, Wolf, Carpzov, Heinrichs, Böhme, Stengel, Bisping, Delitzsch, Alford*, A.) zu verbinden. — λέγει sc. ὁ θεός. Vergl. das dreimalige λέγει κύριος in dem folgenden Citate (V. 8. 9. 10.). — αἰτοῖς λέγει) spricht er zu ihnen, nämlich den Inhabern der πρώτη διαθήκη. — Das mit ἰδοὺ beginnende und bis zum Schluss von V. 12. sich erstreckende Citat ist aus Jerem. 31 (LXX.: 38.), 31—34. nach den LXX. mit geringen Abweichungen. — λέγει κύριος) So bei den LXX. der Cod. Alex. Der Cod. Vatic. u. a. haben: φησὶ κύριος. — Statt καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα heisst es bei den LXX.: καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα. Vielleicht absichtliche Aenderung, um den Neuen Bund als einen vollendeten oder vollkommenen zu charakterisiren.

V. 9. Οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αἰτῶν) negative Entfaltung des vorhergehenden positiven Ausdrucks καινήν: (einen Bund nämlich) nicht nach Art des Bundes (כְּבְרִית לִכְנָ), den ich ihren Vätern

*gemacht habe*, d. h. einen qualitativ davon verschiedenen, und zwar einen besseren. — ἦν ἐποίησα) LXX.: ἦν διεθέμην. — τοῖς πατράσιν αὐτῶν) im Hebräischen: אֲבוֹתָם, mit ihren Vätern. Der bloße Dativ bei ἐποίησα schliesst den Begriff der Wechselseitigkeit von der geschehenen Bundesstiftung aus, lässt vielmehr dieselbe rein als Werk einer von Gott getroffenen Anordnung erscheinen. — ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου κτλ.) *am Tage*, (d. h. zur Zeit), *da ich ihre Hand ergriff, um sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten* (בְּיוֹם הַהוּא) (בְּיָדָם לְדוֹנָאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם). Eine schwerfällige, doch nicht gerade incorrecte (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 504. Aufl. 5. p. 619.) Structur, statt deren *Justinus Martyr* dial. c. Tryph. Jud. 11. bei Citirung des nämlichen Schriftworts das gefügigere ἐν ᾗ ἐπελαβόμεν gewählt hat. Die Zeitbestimmung charakterisirt den Bund als den *mosaischen*. — ὅτι) *denn*; nicht: „weil“ als Vordersatz zu καὶ γὰρ κτλ. als dem Nachsatze (*Calvin*, *Böhme*, A.). — καὶ γὰρ) nachdrucksvoller Personalgegensatz zu αὐτοί: *und demzufolge kümmerte auch ich mich nicht um sie*. — λέγει κύριος) LXX. (auch Cod. Alex.): φησὶ κύριος.

V. 10. Rechtfertigung des διαθήκην καινήν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην κτλ. V. 8. 9. durch bestimmte Angabe, *wie* der zu errichtende Bund beschaffen sein werde. — ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη κτλ.) *denn das (oder folgendes) ist der Bund, welchen ich dem Hause Israel errichten werde*. αὕτη leitet mit Nachdruck die mit διδοὺς κτλ. folgende materielle Charakteristik ein. — οἶκος Ἰσραὴλ) umfasst hier das ganze Volk, während es V. 8. das eine der beiden Reiche, in welche dasselbe zerfallen war, bezeichnete. — μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας) *nach jenen Tagen*, d. h. nach den Tagen, die erst vergangen sein müssen, ehe die V. 8. genannten ἡμέραι, in denen der Neue Bund in's Leben treten soll, herankommen. Falsch *Oecumenius*: ποίας ἡμέρας; τὰς τῆς ἐξόδου, ἐν αἷς ἔλαβον τὸν νόμον. — λέγει κύριος) LXX.: φησὶ κύριος. — διδοὺς) So LXX. Cod. Alex., während Cod. Vatic. und andere Handschriften der LXX. διδοὺς δώσω haben. Im Hebräischen: בְּתֵתִי. διδοὺς steht nicht statt δώσω (*Vatablus*, *Schlichting*, *Bengel*, A.). Eben so wenig ist zu demselben δώσω (*Heinrichs*, *Stengel*, A.) oder εἰμὶ oder ἔσομαι (*Kuinoel*, *Bloomfield*) oder διαθήσομαι αὐτήν (*Delitzsch*) zu ergänzen. Auch hat man es nicht mit dem nachfolgenden ἐπιγράψω zu verknü-

pfen (so *Böhme*, doch unentschieden, und *Paulus*), so dass καὶ vor ἐπιγράψω durch „auch“ zu übersetzen wäre. Es schliesst sich grammatisch dem vorhergehenden διαθήσομαι an. Um jede Unebenheit der Structur zu beseitigen, kann man dann nach διάνοιαν αὐτῶν ein Kolon setzen. Aber nothwendig ist die Trennung des καὶ ἐπιγράψω vom Vorigen nicht, da auch sonst Beispiele eines Uebergangs vom Participium in das Tempus finitum nichts Seltenes sind. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 505 f. Aufl. 5. p. 621 f. — διάνοια) *Sinn*, d. h. Seele, Gemüth (קֶרֶב). Betonung des Charakters der Innerlichkeit des Neuen Bundes gegenüber der Aeusserlichkeit des Alten. — ἐπί) indem das Herz gleichsam die Tafel ist, die beschrieben wird. Gegensatz der steinernen Tafeln des mosaischen Gesetzes. Vergl. 2. Kor. 3, 3. — καρδίας) entweder Accusativ (vergl. Deuter. 4, 13. 5, 22. al.) oder Genitiv (vergl. Exod. 34, 28. Num. 17, 2. 3. al.). Für diesen spricht der Singular im hebräischen Original, für jenen die Lesart des Cod. Alex.: ἐπὶ τὰς καρδίας. Nicht in Betracht für den Accusativ kommt die grössere Angemessenheit zum griechischen Sprachcharakter, nach welchem wegen der Mehrzahl der Personen (αὐτῶν) auch von καρδίαι in der Mehrzahl die Rede sein müsste. Denn ohne Rücksicht darauf ist so eben erst der Singular διάνοιαν und ebenso V. 9. der Singular τῆς χειρὸς gesetzt. — Statt ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτοὺς hat der Cod. Alex. der LXX.: ἐπιγράψω αὐτοὺς ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν, und der Cod. Vatic.: ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς. — καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν κτλ.) Vergl. schon Exod. 6, 7. Levit. 26, 12. al.; auch 2. Kor. 6, 16. — Das hebraisirende εἶναι εἰς (יְהִי עִם) wie 1, 5.

V. 11. Die aus dem διδέναι νόμους εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν κτλ. V. 10. sich ergebende Folge. Vergl. Joël 3, 1, 2. 1. Joh. 2, 27. — καὶ οὐ μὴ διδάσωσιν) und dann werden sie nicht unterweisen (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 450. Aufl. 5. p. 593.), dem Sinne nach gleich mit: und dann wird es nicht nöthig sein, dass sie einander unterweisen, wofür der Grund gleich darauf in dem ὅτι πάντες εἰδύσουσίν με κτλ. angegeben wird. Ueber das verstärkende οὐ μὴ s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 449. Aufl. 5. p. 592. — τὸν πολίτην αὐτοῦ) seinen Mitbürger. So bei den LXX. Cod. Vatic. und die meisten Handschriften, während Cod. Alex. im ersten Gliede τὸν ἀδελφόν, im zweiten τὸν πλησίον hat. — γυνῶν) Im Hebräischen der

Plural:  $\text{העֲדָה}$ . —  $\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon$ ) Bei den LXX. in den meisten Codd.:  $\mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$ . —  $\alpha\pi\omicron \mu\iota\kappa\rho\omicron\upsilon \xi\omega\varsigma \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon \alpha\iota\tau\alpha\upsilon\upsilon$ ) *Jung und Alt* ( $\text{לְמַקְרָאִים וְלְעֹדֵדִים}$ ). Vergl. Act. 8, 10. LXX. Jerem. 6, 13. Jon. 3, 5. Gen. 19, 11. al.

V. 12. Der innere Grund dieser Gemeinschaft mit Gott und dieser Kenntniss desselben. —  $\acute{\omicron}\tau\iota$ ) nicht: „dass“ (*Michaelis ad Peirc.*), sondern: *denn*. —  $\acute{\iota}\lambda\epsilon\omega\varsigma \xi\sigma\omicron\mu\alpha\iota \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$ ) *gnädig werde ich sein* ( $\text{חֲנּוּן}$ ) *ihren Ungerechtigkeiten*, d. h. dieselben vergeben und vergessen. —  $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\iota$ ) im Plural im N. T. nur hier, aber öfter bei den LXX. Bezeichnung der Gottentfremdetheit in ihren einzelnen Ausbrüchen oder Aeusserungsformen. —  $\kappa\alpha\iota \tau\omega\upsilon\upsilon \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\upsilon\upsilon \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon \kappa\alpha\iota \tau\omega\upsilon\upsilon \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\omega\upsilon\upsilon \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$ ) LXX. bloss:  $\kappa\alpha\iota \tau\omega\upsilon\upsilon \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\omega\upsilon\upsilon \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon$ , übereinstimmend mit dem Hebräischen:  $\text{וְלֹא יִתְּנֶנּוּ עֲוֹנוֹתָם}$ .

V. 13. zieht der Verfasser aus dem Schriftzeugniss V. 8—12. das Resultat. —  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\iota\nu\eta\upsilon$ ) *dadurch dass er* (sc. Gott) *sagt: einen neuen*. Vergl.  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  3, 15. und  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega\iota \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\xi\alpha\iota$  2, 8. —  $\pi\epsilon\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\kappa\epsilon\nu \tau\eta\upsilon\upsilon \pi\rho\acute{\alpha}\tau\eta\upsilon\upsilon$ ) *hat er den ersten alt* (sprachlich falsch *Ebrard*: „zum relativ älteren“) *gemacht*, d. h. für veraltet, abgenutzt und nicht mehr tauglich erklärt. —  $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon\upsilon$ ) ein Wort der späteren Gräcität, sonst gewöhnlich im intransitiven Sinn: „altern“, und meist im Medium (wie gleich darauf und 1, 11.) gebraucht, findet sich in der transitiven Bedeutung „alt machen“ auch Klagl. 3, 4. Hiob 9, 5. Abschaffen oder antiquiren bedeutet das Wort selbst nicht; Antiquirung ist aber die nothwendige Folge des für veraltet oder abgenutzt Erklärens. So spricht denn der Verfasser durch  $\pi\epsilon\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omega\kappa\epsilon\nu$  den Begriff der Abrogation, der ohnehin wegen des folgenden  $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  hier unpassend wäre, zwar nicht direct aus, lässt ihn aber errathen. —  $\tau\omicron \delta\acute{\epsilon} \pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu \kappa\alpha\iota \gamma\eta\rho\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\nu \acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\phi\alpha\nu\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$ ) *was aber veraltet und sich ablebt, ist dem Verschwinden oder dem Untergange nahe*. —  $\gamma\eta\rho\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ ) gewöhnlich von Menschen gesagt (altersschwach werden, senescere); dann aber auch von Sachen, vergl. z. B. Xenoph. Ages. 11, 14.:  $\acute{\eta} \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \iota\sigma\chi\upsilon\varsigma \gamma\eta\rho\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota$ ,  $\acute{\eta} \delta\acute{\epsilon} \tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \acute{\rho}\acute{\omega}\mu\eta$  . . .  $\acute{\alpha}\gamma\eta\rho\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ . — Der Verfasser sagt schonend: dem Verschwinden *nahe* (vergl.  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\rho\alpha\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\varsigma$  6, 8.), insofern er seinen Standpunkt zur Zeit der so eben citirten göttlichen Verheissungen nimmt. Wenn aber Gott schon zur Zeit des Jeremias den Alten Bund als



dem Untergange nahe bezeichnete, so war damit von selbst angedeutet, dass nun, nachdem so geraume Zeit verflossen war und der verheissene Neue Bund bereits wirklich in's Leben getreten, der Alte Bund seinem Wesen nach (wenn auch noch nicht ganz seiner äusseren Erscheinung nach) bereits völlig abrogirt sein, völlig seine Geltung verloren haben müsse.

### Kap. IX.

V. 1. ἡ πρώτη) *Elzev.*: ἡ πρώτη σκηνή. Aber der Zusatz σκηνή wird als Glosse verurtheilt durch sein Fehlen in sämmtlichen Uncialhandschriften, in vielen Minuskeln, in Syr. utr. Basm. Aeth. Arm. It. Vulg., bei Gregor. Thaum. Cyr. Chrys. Damasc. Theophyl. Photius al. Auch aus inneren Gründen ist er zu verwerfen, da einerseits der Zusammenhang mit 8, 13. und dadurch mit 8, 7 ff. auf διαθήκη als zu ergänzenden Hauptbegriff führt, und andererseits der Ausdruck ἡ πρώτη σκηνή 9, 1. etwas ganz Anderes bedeuten müsste, als der nämliche Ausdruck 9, 2. Denn während V. 2. die vordere Zeltabtheilung damit bezeichnet ist, könnte V. 1. nur die erste oder alttestamentliche, irdische Stiftshütte im Gegensatz zur zweiten oder neuteamentlichen, himmlischen, also etwas ganz Disparates, damit gemeint sein. — V. 2. Nach ἄρτων fügen B. Basmur. hinzu: καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον, und lassen dafür V. 4. die Worte χρυσοῦν θυμιατήριον καὶ fort. Gewaltsame absichtliche Umstellung zur Beseitigung der archäologischen Schwierigkeit. — Statt ἁγία schreibt *Lachmann*: ἁγία. ἁγίων nach A. (αγια· αγιον) D\*. E. It. Aber ἁγια ἁγίων ist blosses Schreibversehen, welches durch V. 3. veranlasst ward, und ist als sinnlos zu verwerfen. — V. 5. Χερουβίμ) A.: Χερουβείμ, B. D\*\*\*. (und so *Lachmann*, *Tischendorf VII.*): Χερουβείν, D\*: Χερουβίν. Auch bei den LXX. pflegen die Handschriften rücksichtlich der Schlussilbe des Worts ebenso sehr zu variiren. — Statt der *Recepta* δόξης haben *Griesbach* und *Scholz* irrthümlich τῆς δόξης in den Text gesetzt. Der Artikel hat sämmtliche Uncialhandschriften und sonstige Zeugen gegen sich. — V. 9. Der *Recepta*: καθ' ὃν (D\*\*\*. E. K. L. Minuskk. It. Copt. Sah. Basm. Syr. utr. Chrys. Theodoret. Theophyl.) haben *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Delitzsch*, *Alford* nach A. B. D\*. 17. 23\*. 27. al. Vulg. Slav. codd. Damasc. Oecum. (comment.) mit Recht die Lesart καθ' ἣν vorgezogen. Gebilligt schon von *Mill* prolegg. p. 1046., und von *Griesbach* in den inneren Rand gesetzt. Das einen leichteren Anschluss an das Vorige gewährende

καθ' ὃν ist spätere Correctur des schwereren und unverstandenen καθ' ἣν. — V. 10. lautet die *Recepta*: καὶ δικαιοώμασι σαρκός. Aber καὶ fehlt in A. D\*. 6. 17. 27. 31. al., bei Cyr. (zwei Mal), in Syr. Copt. Sahid. Arm. al., und statt δικαιοώμασι haben A. B., zehn Minuskeln, Cyr. und viele Uebersetzungen: δικαιοώματα, während in D\*. It. Sahid. δικαίωμα sich findet. *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* haben daher δικαιοώματα σαρκός, was schon von *Grotius*, *Mill* prolegg. p. 1355. und *Bengel* gebilligt und von *Griesbach* empfohlen ward, aufgenommen. Auch *Delitzsch* und *Reiche* geben ihm den Vorzug. Dasselbe ist in der That als das Ursprüngliche anzusehen. Denn es lag näher, δικαιοώματα wegen der vorhergehenden Dative in δικαιοώμασι zu verwandeln und durch καὶ mit denselben zu verknüpfen, als das schon vorgefundene καὶ δικαιοώμασι wegen des Schlussworts ἐπικείμενα in δικαιοώματα umzusetzen. — V. 11. Statt der *Recepta* τῶν μελλόντων lesen *Lachmann* und *Tischendorf I.* nach B. D\*. It. Syr. utr. (doch hat Syr. Philonex. die *Recepta* am Rande) Arab. petropol. und einigen Codd. des Chrys.: τῶν γεινομένων. In Schutz genommen von *Ebrard*. Aber die Lesart passt nicht zu der sorgfältig gewählten Diction des Verfassers, und ihr Sinn: „Hoherpriester der gewordenen Güter“ empfiehlt sich nicht. Sie ist offenkundiges Schreibversehen, hervorgerufen durch das vorhergehende παραγενόμενος. — V. 12. εὐρόμενος) D\*. (E.?) 27. 44. 80. al. und einige Väter: εὐρόμενος. — V. 13. *Elzev.*: ταύρων καὶ τράγων. Mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* umzustellen in τράγων καὶ ταύρων nach der entscheidenden Auctorität von A. B. D. E. Cyr. Theodoret. Bed. Syr. Copt. Basm. It. Vulg. al. — V. 14. πνεύματος αἰωνίου) D\*, viele Minuskeln, Copt. Basm. Slav. It. Vulg. al. Chrys. Cyr. Didym. (?) Damasc. al.: πνεύματος ἁγίου. Interpretament. — Statt der *Recepta*: συνειδῆσιν ὑμῶν lesen *Bengel*, *Knapp*, *Lachmann*, *Tischendorf I.* und *II.*, *Alford* nach A. D\*. K. 44. 47. 67. al. Syr. Copt. Arm. Vulg. ms. al. Athan. Cyr. Chrys. (comment.) Theodoret. Theophyl. passender: συνειδῆσιν ἡμῶν. Empfohlen auch von *Griesbach*, und in den Text gesetzt schon bei den *Edd. Complut.*, *Genev.*, *Plant.* — Dem blossen θεῶ ζῶντι in der *Recepta* hat *Lachmann* mit A. 21\*. 31. 66. (am Rande) Copt. Slav. Chrys. (comment.) Macar. Theophyl. noch die Worte: καὶ ἀληθινῷ hinzugefügt. Dieselben sind indess zu tilgen. Sie sind Glossem aus 1. Thess. 1, 9. — V. 17. μῆποτε) D\* und Isidor. Pelus. 4, 113. (— οὕτω γὰρ εὖρον καὶ ἐν παλαιοῖς ἀντιγράφοις): μῆ τότε. — V. 18. Statt οὐδ' in der *Recepta* ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* οὐδὲ zu schreiben nach A. C. D. E. L. 4. 44. 52. Chrys. Theodoret. Oecum. — ἡ πρώτη) D\*. E\*.

It.: ἡ πρώτη διαθήκη. Exegetisches Glossem. — V. 19. *Elzev.*: κατὰ νόμον. Aber die bessere Bezeugung durch A. C. D\*. L. 21. 47. 71. al. Copt. Basm. Chrys. ms. Theodoret. Theophyl. fordert die von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *Alford* vorgezogene Lesart: κατὰ τὸν νόμον. — Ebenso ist der in der *Recepta* vor τράγων fehlende Artikel τῶν mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* hinzuzusetzen nach der gewichtigen Auctorität von A. C. D. E. (D. E. Aeth.: τῶν τράγων καὶ τῶν μόσχων) 80. al. mult. It. Vulg. Theodoret. ms. — Dessgleichen ist statt der *Recepta* ἐρῶ ἄντισε hier und V. 21. nach sämmtlichen Uncialen mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* ἐρῶ ἄντισεν zu schreiben. — V. 24. Die von *Lachmann* in der Stereotypausgabe, sowie neuerdings von *Tischendorf* in der edit. VII. befolgte Wortstellung: εἰς ἡλθεν ἄγια beruht nur auf dem Zeugnisse von A. 37. 118. In der grösseren *Lachmann'schen* Ausgabe ist daher dieselbe mit Recht der *Recepta* ἄγια εἰς ἡλθεν gewichen. — Beglaubigter als die *Recepta*: ὁ Χριστός ist das von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *Alford* vorgezogene bloss: Χριστός (A. C\*. D\*. al. [Cod. B. in seiner ursprünglichen Gestalt reicht nur bis συνειδησιν 9, 14.]). — V. 26. *Elzev.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Delitzsch*: νῦν δέ. Besser *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. C. L. (?) 37. 39. 40. Orig. Chrys.: νυνὶ δέ. — ἁμαρτίας) A. 17. 73. *Lachmann*: τῆς ἁμαρτίας. Gegen C. D\*\*. E. K. L., fast sämmtliche Minuskeln, Orig. (1 Mal) al. mult. — V. 28. οὕτως καὶ *Elzev.* hat bloss: οὕτως. Gegen entscheidende Zeugen (sämmtliche Uncialhandschriften, die meisten Minuskeln, viele Uebersetzungen und Väter.). — Nach εἰς σωτηρίαν hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe mit A. 31. 47. al. Syr. Philonex. Slav. codd. Damasc. noch die Worte: διὰ πίστεως hinzugefügt. Mit Recht aber hat er sie in der grösseren Ausgabe getilgt. Der Zusatz ist vervollständigendes Glossem, welches die Zeugnisse von C. D. E. K. L., vielen Minuskeln, Versionen und Vätern wider sich hat, und als Glossem schon durch seine wechselnde Stellung (vor εἰς σωτηρίαν haben dasselbe Arm. 27. 31. 57. 61. al.) sich verräth.

V. 1—14. Der Verfasser hat Kap. 8. als zweites *Hauptmoment* des hohenpriesterlichen Vorrangs Christi vor den levitischen Hohenpriestern geltend gemacht, dass auch das *Heiligthum*, an welchem er fungire, ein vorzüglicheres, nämlich das *himmlische* sei. Er hat diesen Satz

dadurch bewiesen, dass zum Priesterdienst am *irdischen* Heiligthum für Christus gar kein Raum vorhanden sein würde, und sodann die Natürlichkeit der Thatsache, dass er am *himmlischen* Heiligthum den Dienst verwalte, dadurch in's Licht gesetzt, dass er ja auch eines besseren Bundes Mittler sei. Diese Gedankenreihe wird im Anfang von Kap. 9. noch fortgesetzt, indem nun schliesslich noch darauf aufmerksam gemacht wird, dass in der Einrichtung des mosaischen Heiligthums selber und der damit übereinstimmenden Ordnung des Priesterdienstes die Andeutung von Seiten Gottes liege, dass der Mosaismus noch nicht die vollkommene Religion, sondern nur die Vorbereitungsanstalt für dieselbe sei (V. 1—8.). Hiermit aber wird sodann vermittelt eines der raschen Uebergänge, wie der Verfasser sie liebt, die Hinweisung auf die weitere Wahrheit verbunden, dass ja auch die levitischen *Opfer*, da sie dem Gebiete *fleischlicher Satzung* angehören, nicht wahrhaft zu versöhnen im Stande sind, während das von Christus *kraft ewigen Geistes* vermittelt *seines eigenen Blutes* dargebrachte Opfer ewige Versöhnungskraft besitzt (V. 9—14.), und somit ein *dritter Hauptpunkt* des hohenpriesterlichen Vorrangs Christi eingeführt, dessen Entwicklung den Verfasser bis 10, 18. beschäftigt.

V. 1—5. Beschreibung der Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums seinen wesentlichen Bestandtheilen nach.

V. 1. *Εἶχεν μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη*) sc. *διαθήκη*. Gegen die Ergänzung von *σκηνή* (*Peirce, Wetstein, Semler*) s. die kritische Anmerkung. — *εἶχεν*) *es hatte*. Nicht *ἔχει* schreibt der Verfasser, obwohl zu seiner Zeit der Cultus des Alten Bundes noch fortbestand, nicht sowohl deshalb, weil, wie V. 2. zeigt, die primitive Einrichtung desselben (vergl. 8, 5.) zu schildern seine Absicht ist (*Böhme, Kuinoel, Stengel, Tholuck*), als, was wegen des Anschlusses an 8, 13. näher liegt, deshalb, weil der Alte Bund schon im Zeitalter des Jeremia von Gott für altersschwach und dem Verschwinden nahe erklärt worden ist, derselbe also jetzt, nach dem wirklichen Eintritt des verheissenen Neuen, gar keine rechtsgültige Existenz mehr hat. *Chrysostomus*: *ὡσεὶ ἔλεγε, τότε εἶχε, νῦν οὐκ ἔχει· δείκνυσιν ἡδὴ τοῦτο αὐτὴν ἐκκεχωρηκυῖαν· τότε γὰρ εἶχε, φησὶν. Ὡστε νῦν, εἰ καὶ ἔστηκεν, οὐκ ἔστιν.* — *μὲν οὖν*) *nun freilich*. Zugeständniss, dass dasjenige, was der Verfasser aufzuzählen im Begriff steht, *relativ* allerdings etwas Erhabenes sei. Den Gegensatz, durch welchen diesem Zugeständniss sein



Werth und seine Bedeutung wiederum genommen wird, führt dann δὲ V. 6. (nicht erst δὲ V. 11., wie *Carpzov*, *Cramer*, *Bloomfield*, *Bisping* u. M. meinen) herein, so jedoch, dass der materielle Gegensatz selbst erst in der syntaktisch als Nebensatz angeknüpften Aussage V. 8. enthalten ist. — καὶ) auch. Andeutung, dass mit dem Alten der Neue Bund verglichen wird, und Besitzthümer des ersteren hervorgehoben werden, die auch dem letzteren (diesem freilich in vollkommenerer Gestalt) eigen sind. — δικαιώματα λατρείας) *Rechtssatzungen*\*) in Bezug auf Gottesdienst, d. h. Anordnungen, die kraft göttlicher Auctorität über den Cultus getroffen sind. — λατρείας) ist Genitiv. Als Accusativ (*Camero*, *Grotius*, *Hammond*, A.) den Ausdruck zu fassen, wornach δικαιώματα, λατρείας und τὸ ἅγιον κοσμικὸν als drei Glieder einander coordinirt werden würden, ist unstatthaft, da der Begriff des für sich gesetzten δικαιώματα ein zu weitschichtiger wäre, als dass er für die weitere Entwicklung von V. 1. , zu welcher der Verfasser selbst sofort von V. 2. an übergeht, sich schickte. Wie nämlich die Aussage τὸ τε ἅγιον κοσμικὸν durch V. 2—5. ihre nähere Ausführung erhält, so wendet sich die Rede V. 6. 7. zur Entfaltung des begriffsmässig zur Einheit verschmolzenen Doppelausdrucks δικαιώματα λατρείας zurück. — τὸ τε ἅγιον κοσμικὸν) und das weltliche Heiligthum. Da dem καὶ zufolge Besitzthümer des Alten Bundes, welche dieser mit dem Neuen gemeinsam hat, genannt werden sollen, dem Neuen Bunde aber kein weltliches, irdisches Heiligthum, sondern das gerade Gegentheil davon, nämlich ein überirdisches, himmlisches eigen ist, so muss τὸ τε ἅγιον κοσμικὸν als concise Bezeichnungsweise betrachtet werden für καὶ ἅγιον τι, τὸ κοσμικόν, „und ein Heiligthum, nämlich das weltliche.“ Dass diess der Sinn sei, den der Verfasser habe ausdrücken wollen, darauf deutet auch der zu diesem zweiten Gliede gesetzte Artikel hin, obgleich derselbe eigentlich auch noch vor κοσμικόν hätte hinzutreten sollen. Doch ist die Fortlassung des Artikels bei nachgesetzten Adjectiven auch sonst bei späteren Schriftstellern nicht beisspiellos. S. *Bernhardy*, Synt. p. 323. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 121. Aufl. 5. p. 152. Gezwungen *Delitzsch*: κοσμικὸν gehöre als adjectivisches Prädicat mit εἶχεν zusammen: „es hatte auch der erste Bund δικαιώματα λατρείας und das Heiligthum als weltliches, d. h. ein Hei-

\*) Falsch *Stengel*: „Rechtfertigungsmittel.“

ligthum von weltlicher Beschaffenheit.“ Hätte der Verfasser eine solche Verknüpfung dem Leser zugemuthet, so würde er sie ihm auch — ebenso wie 7, 24. 5, 14. — durch die Wortstellung nahe gelegt haben. Er würde, um verstanden zu werden, zum mindesten: εἶχεν μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαίωματα λατρείας κοσμικὸν τε τὸ ἅγιον haben schreiben müssen. Völlig verkehrt übrigens *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 408 f. Aufl. 2.): τὸ τε ἅγιον κοσμικὸν sei nicht als ein dem δικαίωματα λατρείας sich anschliessendes zweites Object, sondern als ein zu ἡ πρώτη hinzutretendes zweites Subject zu fassen. — Die Ansicht von *Thomas Aquin.*, *Luther*, *Zeger*, *Carpzov* u. M., dass ἅγιον statt im lokalen Sinne (Heiligthum) im ethischen Sinne (Heiligkeit, ἀγιότης, sanctitas, mundities) zu nehmen sei, ist gänzlich verfehlt, da der gewählte Ausdruck ein auffälliger wäre, das unmittelbar Folgende auf sie nicht hinweist, und eben die erhabenere *Cultusstätte* des Neuen Bundes das Thema der mit Kap. 8. neueröffneten Gedankenreihe bildet. — Gleich sehr verwerflich ist es, wenn *Wolf* ἅγιον „*vasa sacra totumque apparatus Leviticum*“ bedeuten lassen will. — κοσμικός) heisst: *der Welt angehörig, weltlich, mundanus*. Vergl. Tit. 2, 12. Der Ausdruck ist gleichbedeutend mit ἐπίγειος, und ihm entgegen steht ἐπουράνιος, wie ja überhaupt sehr häufig im N. T. ὁ κόσμος seinen verschwiegenen Gegensatz an ὁ οὐρανὸς hat. Τὸ ἅγιον κοσμικὸν ist demnach nichts anderes als ἡ σκηνή, ἣν ἐπηξεν ἄνθρωπος (vergl. 8, 2.), oder ἡ σκηνὴ χειροποίητος, τοιούτων ταύτης τῆς κτίσεως (vergl. 9, 11.), oder τὰ χειροποίητα ἅγια (9, 24.), und ein Doppeltes ist in dem Beiwort ausgesprochen, *einmal*, dass das Heiligthum des Alten Bundes ein in der irdischen Welt befindliches, *sodann*, dass es demgemäss ein nur zeitliches und unvollkommenes sei. Dem Zusammenhange fern liegen die Annahmen von *Chrysostomus*, *Theophylact*, *Erasmus* u. A., dass das jüdische Heiligthum κοσμικὸν genannt werde, weil auch dem κόσμος, d. h. den Heiden der Zugang in dasselbe offen gestanden, — was ohnehin nur in Bezug auf einen Theil desselben (den Vorhof der Heiden) geschichtliche Wahrheit hat (vergl. Joseph. de bello Jud. 5, 5, 2. Act. 21, 28.), während hier das Heiligthum als Ganzes bezeichnet sein muss; — von *Theodorus Mopsuesten.*, *Theodoret* \*), *Grotius*, *Hammond*,

\*) Τὴν σκηνὴν οὕτως ἐκάλεισε, τύπον ἐπέχουσιν τοῦ κόσμου παντός. Καταπεινάσθαι γὰρ μέσῳ διηγεῖτο διχῇ, καὶ τὰ μὲν αὐτῆς ἐκαλεῖτο

*Wetstein, Böhme, Paulus* u. A., weil das jüdische Heiligthum symbolisch das Weltganze darstelle, das Heilige die Erde, das Allerheiligste den Himmel, und der Vorhang vor demselben die Himmelsfeste; — von *Kypke*, weil der Sinn sei: toto terrarum orbe celebratum (vergl. Joseph. de bello Jud. 4, 5, 2., wo die jerusalemischen Hohenpriester Ananus und Jesus dargestellt werden als τῆς κοσμικῆς θρησκείας κατάρχοντες, προσκυνούμενοί τε τοῖς ἐκ τῆς οἰκουμένης), was indess nur von dem Tempel, nicht schon von der Stiftshütte, an welche hier der Verfasser vorzugsweise denkt, gesagt sein könnte. — Ganz falsch endlich ist *Hombert's* Meinung, κοσμικὸν sei in der Bedeutung „geschmückt, wohlgeordnet“ zu fassen. Denn nur κόσμιος, κοσμητικὸς und κοσμητικὸς werden zum Ausdruck dieses Begriffs gebraucht; niemals wird κοσμικὸς dafür gesetzt. S. die *Lexica*.

V. 2—5. Entfaltung des Collectivbegriffs τὸ ἅγιον κοσμικὸν seinen einzelnen wesentlichen Bestandtheilen nach. Dass der Verfasser das jüdische Heiligthum in seiner ursprünglichen Gestalt, d. h. die mosaische Stiftshütte im Auge habe, ergiebt sich ebensowohl aus dem Ausdruck σκηνή wie aus dem Aorist κατεσκευάσθη. Dass er indess daneben diese ursprüngliche Einrichtung auch noch fortdauernd im Tempel der damaligen Zeit sich vorstellt, bekundet theils das gleich nachfolgende *Präsens λέγεται*, theils der Satz τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων . . . εἰσίσαι V. 6. — σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη) denn ein Zelt ward bereitet (aufgerichtet), nämlich das erste oder vordere (das Vorderzelt). σκηνή steht als der allgemeine Begriff voran, und erhält erst durch das nachgebrachte ἡ πρώτη seine nähere Bestimmtheit, ohne dass übrigens mit *Beza, Bloomfield* u. M. ein Kolon oder Komma hinter κατεσκευάσθη zu setzen wäre. Dass σκηνή ἡ πρώτη nicht unmittelbar zusammenzufassen sei als den Begriff: „der vordere Theil des Zeltes“ ausdrückend (so *Valckenaer*, der in ultimis aedibus und dem Aehnliches vergleicht; auch *Delitzsch*), zeigt, obwohl sprachlich nichts dagegen zu erinnern wäre, das entsprechende σκηνή ἡ λεγόμενη ἁγία ἁγίων V. 3., woraus hervorgeht, dass der Verfasser die zwei durch den Vorhang vor dem Allerheiligsten geschiedenen Zeltabtheilungen als zwei Zelte betrachtet. — πρώτη) nicht tem-

---

ἅγια, τὰ δὲ ἅγια τῶν ἁγίων. Καὶ ἐμμεῖτο τὰ μὲν ἅγια τὴν ἐν τῇ γῇ πολιτείαν, τὰ δὲ ἅγια τῶν ἁγίων τὸ τῶν οὐρανῶν ἐνδιαίτημα. Αὐτὸ δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ στερεώματος ἐπλήρου τὴν χρείαν.

porell, sondern lokal. — κατεσκευάσθη) nämlich durch Moses auf das Geheiss Gottes (vergl. 8, 5.). — ἐν ᾗ ἡ τε λυχνία) sc. ἐστίν (nicht ἦν [Alford]), wogegen λέγεται und V. 6. entscheiden) *in welchem der Leuchter vorhanden ist.* Vergl. Exod. 25, 31—39. 37, 17—24. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus. Bd. 1. Heidelb. 1837. p. 412 ff. Auch im Tempel des Herodes gab es nach *Josephus* de bello Jud. 5, 5, 5. 7, 5, 5. nur *einen* Leuchter im Heiligen, während im salomonischen Tempel deren zehn vorhanden gewesen waren, vergl. 1. Kön. 7, 49. 2. Chron. 4, 7. — καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων) *und der Tisch und die Vorlegung der Brode*, d. h. worin der Tisch befindlich ist und der heilige Gebrauch, die Schaubrode aufzulegen, stattfindet. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 559. Aufl. 5. p. 650. Falsch erklären *Vatablus*, *Zeger*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Bengel*, *Bloomfield* u. A. ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων als Hypallage oder Antiptosis für οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως. Noch unstatthafter *Valckenaer* (und ähnlich *Heinrichs*), ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων sei so viel wie ἡ τράπεζα τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως. Nach *Tholuck*, *Delitzsch* und *Alford* ist πρόθεσις wie das hebräische מַצְרֶפֶת concret zu nehmen, strues panum. Aber den passiven Begriff von strues hat πρόθεσις nie. Zur Sache vergl. Exod. 25, 23—30. 26, 35. 37, 10—16. Levit. 24, 5—9. Bähr a. a. O. p. 407 ff. — ἥτις) sc. σκηνὴ ἡ πρώτη. Nicht mit dem blossen ἡ wird verknüpft, weil die angeführte Thatsache etwas den Lesern Bekanntes ist. — ἅγια) *Heiliges* (קֹדֶשׁ). So (als Neutrum plur.), nicht mit *Erasmus*, *Luther*, *Er. Schmid*, *Mill*, *Heinrichs* u. A. ἅγια (als Feminin. singul.) ist zu accentuiren. Es steht gegenüber dem ἅγια ἁγίων V. 3., und bezeichnet das Heilige oder den vorderen Raum der Stiftshütte im Gegensatz zum Allerheiligsten oder dem tieferen, hinteren Raum derselben. Auch bei den LXX. und *Philo* wechselt in diesem Sinne der Plural τὰ ἅγια mit dem Singular τὸ ἅγιον. — ἅγια aber, nicht τὰ ἅγια, ist gesetzt, weil es dem Verfasser nicht sowohl darauf ankam, den bestimmten dafür ausgeprägten Namen zu nennen, als die Bedeutung, welche dieser Name habe, hervortreten zu lassen.

V. 3. Μετά) *nach* oder *hinter*. Von der räumlichen Aufeinanderfolge (Thucyd. 7, 58. al.) im N. T. nur hier. — τὸ δεύτερον καταπέτασμα) *dem zweiten Vorhang* (פָּרֹכֶת). Denn auch vor dem Heiligen war ein Vorhang



[מִזְבֵּחַ]). Ueber jenen vergl. Exod. 26, 31 ff. — σαναή) sc. κατεσκευάσθη. — ἅγια ἁγίων) *Allerheiligstes*. Umschreibung des Superlativs (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 220. Aufl. 5. p. 285.) und Uebersetzung von קֹדֶשׁ קֹדֶשִׁים.

V. 4. Θυσιαστήριον) wird entweder als *Rauchaltar* oder als *Rauchfass* gedeutet. An letzteres, und zwar an ein goldenes Rauchfass, welches am grossen Versöhnungstage vom Hohenpriester gebraucht worden, denken nach dem Vorgange der *Peschito*, der *Vulgata* (turibulum) und *Theophylacts* (zu V. 7.): *Luther*, *Grotius*, *de Dieu*, *Calov*, *Reland*, *Limborch*, *Wolf*, *Bengel*, *Wetstein*, *Carpzov*, *Schulz*, *Böhme*, *Stuart*, *Kuinoel*, *Stein*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Alford* u. v. A. Den Rauchaltar dagegen (מִזְבֵּחַ הַקֹּטֶרֶת oder מִזְבֵּחַ הַזָּהָב), von welchem als einem Bestandtheile der mosaischen Stiftshütte Exod. 30, 1—10. 37, 25—28. 40, 5. 26., als einem Bestandtheile des salomonischen Tempels 1. Kön. 7, 48. 2. Chron. 4, 19., und als einem Bestandtheile des herodianischen Tempels bei Josephus de bello Jud. 5, 5, 5. berichtet wird, verstehen die lateinische Uebersetzung in D. E. (altare), sowie *Oecumenius* (zu V. 7.), *Calvin*, *Justinian*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Gerhard*, *Brochmann*, *Mynster* (Studd. u. Krit. 1829. p. 342 ff.), *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Ebrard*, *Dehitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 489 f. Anm.) u. M. Beide Deutungen sind sprachlich möglich. Belege aus den Classikern für beide Beziehungen s. bei *Bleek* II. 2. p. 480 f. Dass ein Rauchfass gemeint sei, dafür lässt der Sprachgebrauch der LXX. sich geltend machen, da bei ihnen zur Bezeichnung des Rauchaltars die Ausdrücke τὸ θυσιαστήριον θυμιάματος (Exod. 30, 1. 27. Levit. 4, 7.), τὸ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων (1. Chron. 6 (7), 49. 28, 18. 2. Chron. 26, 16. 19.), τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν (Exod. 40, 5. 26. al.), τὸ θυσιαστήριον τὸ (ὄν) ἀπέναντι κυρίου (Levit. 16, 12. 18.), und, wo aus dem Zusammenhange der gemeinte Altar deutlich, bloss τὸ θυσιαστήριον (Levit. 16, 20. al.) constant gebräuchlich sind, und nur in unbedeutenden Handschriften derselben an einzelnen Stellen als Variante θυμιατήριον sich findet. Diesem Sprachgebrauch der LXX. steht indess als gleich gewichtige Thatsache der Sprachgebrauch bei *Philo* und *Josephus* gegenüber, wornach zu ihrer Zeit τὸ θυμιατήριον die ganz gewöhnliche Benennung des Rauchaltars war. Vergl. *Philo*, Quis rer. divin. haer. p. 511 sq. (bei Mangey I. p. 504.): τριῶν ὄντων ἐν

τοῖς ἁγίοις σκευῶν, λυχνίας, τραπέξης, θυμιατηρίου. De vita Mos. p. 668. (II. p. 149.): "Ἀμα δὲ τούτῳ ἐδημιουργεῖτο καὶ σκευὴ ἱερά, κιβωτός, λυχνία, τράπεζα, θυμιατήριον, βωμός. Ὁ μὲν οὖν βωμός ἴδρυτο ἐν ὑπαίθρῳ κτλ. Josephus de bello Jud. 5, 5, 5.: καὶ τὸ μὲν πρῶτον μέρος — — εἶχεν ἐν αὐτῷ τρία θαυμασιώτατα καὶ περιβόητα πᾶσιν ἀνθρώποις ἔργα, λυχνίαν, τράπεζαν, θυμιατήριον. Antiqq. 3, 6, 8.: μεταξὺ δὲ αὐτῆς (τῆς λυχνίας) καὶ τῆς τραπέξης ἔνδον — — θυμιατήριον, ξύλινον μὲν κτλ. al. Vom Rauchaltare muss auch an unserer Stelle der Ausdruck verstanden werden. Denn offenbar zeigt die Art der Erwähnung des χρυσοῦν θυμιατήριον als Parallelglied zu τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης, dass das erstere ein Gegenstand von gleich grosser Bedeutung sein müsse wie das letztere. Ist aber das, so kann nicht etwas so Unwesentliches wie ein goldenes Rauchfass, sondern nur der einen wesentlichen Bestandtheil der Stiftshütte ausmachende Rauchaltar gemeint sein. Dazu kommt, dass nirgends im A. T. (auch nicht Levit. 16, 12.) von einem besonderen Rauchfasse, das für den Dienst am hohen Versöhnungstage bestimmt gewesen wäre, die Rede ist. Ueber die Existenz eines solchen zur Zeit der mosaischen Stiftshütte, die doch der Verfasser zunächst im Auge hat, erhellt nichts. Erst aus der Mischna tract. Joma 4, 4. \*) erfahren wir davon. Ausserdem ward nach tract. Joma 5, 1. 7, 4. dieses Rauchfass erst aus der Geräthkammer geholt, in das Allerheiligste vom Hohenpriester hineingetragen, und nach vollbrachtem Dienst aus demselben wieder fortgenommen, wie denn auch von vornherein höchst unwahrscheinlich wäre, dass ein solches Geräth seinen Aufbewahrungsort im Allerheiligsten sollte gehabt haben. Denn nach Levit. 16, 12. 13. sollte der Hohepriester deshalb mit Rauchwerk in das Allerheiligste hineingehen, damit durch die Wolke desselben die auf dem Deckel der Bundeslade thronende Herrlichkeit Gottes für ihn unsichtbar würde, und er demzufolge nicht stürbe. Und doch nöthigt ἔχουσα, an einen bleibenden Platz des θυμιατηρίου zu denken; ἔχουσα von der blossen Zugehörigkeit des θυμιατήρος zum Allerheiligsten als eines Gebrauchsgegenstandes für letzteres zu deuten, wie gewöhnlich von der einen Classe der Ausleger (aber auch von einzelnen Vertretern der entgegengesetzten Ansicht, wie Jac. Cappellus, Mynster,

\*) Omnibus diebus reliquis suffitum facturus de altari accepit in turibulo argenteo — hoc vero die in aureo.

*Ebrard*, *Delitzsch* und *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 490. Anm. unter Berufung auf המִזְבֵּחַ אֲשֶׁר-לְדָבִיר (1. Kön. 6, 22.) geschieht, ist, da der Verfasser die beiden Hauptabtheilungen des alttestamentlichen Heiligthums sammt den einer jeden derselben eigenthümlichen Gegenständen durch μετὰ δὲ V. 3. in seiner Beschreibung scharf von einander absondert, und somit ἔχουσα V. 4. dem ἐν ᾗ V. 2. unverkennbar entspricht, durchaus willkürlich. Verstehen wir nun aber, wie wir müssen, θυμιατήριον vom Rauchaltar, so entsteht die archäologische Schwierigkeit, dass derselbe nicht im Allerheiligsten, wie hier der Verfasser voraussetzt, sondern im Heiligen seinen Standort hatte (Exod. 30, 1 ff.). Dieser Verstoss gegen die historische Wirklichkeit ist einzuräumen, und daraus die Folgerung zu ziehen, dass der Verfasser nicht in der Nähe des jüdischen Heiligthums selber lebte, sondern seine Kenntniss über dasselbe nur aus den Schriften des A. T. geschöpft hatte, wodurch die Möglichkeit eines Irrthums erklärlich wird. Für diese Möglichkeit macht *Bleek* mit Recht folgende Momente geltend: zuerst, dass Exod. 26, 35. als Geräthe des Heiligen nur der Tisch und der Leuchter namhaft gemacht werden, nicht aber zugleich der Rauchaltar. Sodann, dass da, wo von dem Standort dieses Altars wirklich die Rede ist, die gewählte Ausdrucksweise wegen ihrer Unbestimmtheit wohl der Missdeutung fähig war. So Exod. 30, 6.: καὶ θήσεις αὐτὸ ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος, τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῶν μαρτυρίων. Ibid. 40, 5.: καὶ θήσεις τὸ θυμιαστήριον τὸ χρυσοῦν εἰς τὸ θυμῶν ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ. V. 26.: ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος. Levit. 4, 7. 16, 12. 18.: ἐναντίον oder ἀπέναντι κυρίου. Endlich, dass im mosaischen Gesetze der Rauchopferaltar mit besonderer Wichtigkeit beim Versöhnungsfeste hervortrat, indem er an diesem Tage vom Hohenpriester mit demselben Blute, welches dieser in's Allerheiligste gebracht hatte, bestrichen und versöhnt ward (Exod. 30, 10. Levit. 16, 18 f.). — χρυσοῦν) ist, weil der Nachdruck darauf ruht, vorangestellt. Der Artikel aber fehlt, weil der Sinn ist: einen goldenen Altar, nämlich den Rauchaltar, im Gegensatz zu dem im Vorhof befindlichen ehernen Altar, nämlich dem Brandopferaltar. — καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης) und die Lade des Bundes, vergl. Exod. 25, 10 ff. 37, 1—9. — περιεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ) überzogen von allen Seiten (von innen und aussen, vergl. Exod. 25, 11.) mit Gold (feinem Goldblech). Nach 1. Kön. 8. ward die

Bundeslade auch in den salomonischen Tempel gebracht. Bei Zerstörung dieses Tempels durch die Chaldäer ging sie verloren, und der zweite Tempel war ohne Bundeslade. Vergl. Josephus de bello Jud. 5, 5, 5.: Ἐκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ, ἄβατον δὲ καὶ ἄφραντον καὶ ἀθάτον ἦν πᾶσιν, ἁγίου δὲ ἅγιον ἐκαλεῖτο. — ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα κτλ.) in welcher ein goldener Krug mit dem Manna und der Stab Aarons, der gesprosst hatte, und die Tafeln des Bundes. ἐν ᾗ geht nicht auf σκηνὴ V. 3. (Ribera, Justinian, Pyle, Peirce u. A.) — denn zu ἐν ᾗ V. 4. bildet ὑπεράνω δὲ αὐτῆς V. 5. einen Gegensatz —, sondern auf κιβωτὸς zurück. Ueber den *Manna - Krug* vergl. Exod. 16, 32–34.; über den *Stab Aarons* Num. 17, 16–26. (1–11.); über die *Tafeln des Bundes* Exod. 25, 16. Deuteron. 10, 1. 2. Nach 1. Kön. 8. 9. befand sich bei der Herüberschaffung der Bundeslade in den Tempel nichts weiter in derselben als die beiden Gesetzestafeln; und nach Exod. 16, 33. Num. 17, 25. (10.) sollten die beiden zuerst genannten Gegenstände nicht in sondern vor der Bundeslade ihren Platz haben. Dieselbe Ansicht indess, die der Verfasser hier über den Aufbewahrungsort des Manna-Krugs und des Stabs des Aaron ausspricht, findet sich auch bei späteren Rabbinen, wie bei R. Levi Ben Gerson zu 1. Kön. 8, 9. und zu Num. 17, 10. und Abarbanel zu 1. Kön. 8, 9. S. Wetstein zu unserer St.

V. 5. wendet sich der Verfasser von den in der Bundeslade befindlichen Gegenständen zu den über derselben vorhandenen. — ὑπεράνω δὲ αὐτῆς) sc. τῆς κιβωτοῦ. — Χερουβίμ) vergl. Exod. 25, 18 ff. 37, 7 ff. Winer, bibl. Realwörterb. I. Aufl. 2. p. 262 ff. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus. Bd. I. p. 311 ff. Es waren ihrer zwei aus feinem Golde, je einer über einem Ende des Deckels der Bundeslade, auf den sie mit einander zugewandtem Angesichte herniedersahen, und den sie durch ihre ausgebreiteten Flügel bedeckten. In der Mitte über den beiden Cherubim thronte die Herrlichkeit Gottes (1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. 2. Kön. 19, 15. Jes. 37, 16.), und von dieser Stätte aus wollte Gott zu Moses reden (Exod. 25, 22., vergl. Num. 7, 89.). — Χερουβίμ ist hier als Neutrum behandelt, wie auch meistentheils bei den LXX., bei denen das Masculinum οἱ Χερουβ. nur selten (z. B. Exod. 25, 20. 37, 7.) sich findet. Nicht daraus aber erklärt sich das Neutrum, dass πνεύματα zu demselben hinzuzudenken wäre (vergl. Drusius z. u. St.), sondern daraus, dass man die Cherubim als ζῶα betrachtete. Vergl. Joseph. Antiqq. 3, 6, 5.,



wo die mosaischen Cherubim als ζῶα πετεινά, μορφήν δ' οὐδενὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἐωραμένων παραπλήσια geschildert werden. Vergl. auch Ezech. 10, 15.: καὶ τὰ Χερουβὶμ ἦσαν τοῦτο τὸ ζῶον, ὃ ἶδον κτλ. Ibid. V. 20. — Die Cherubim werden Χερουβὶμ δόξης genannt. Das kann heissen: Cherubim von Herrlichkeit oder Glanz, denen Herrlichkeit oder Glanz eigen ist (so *Camerarius*, *Estius*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Kuinoel*, A.), oder die Cherubim, welche der göttlichen Herrlichkeit, der כְּבוֹד יְהוָה angehören, d. h. welche die Träger der göttlichen Herrlichkeit sind (so *die Meisten*). Sprachlich (wegen des vor δόξης fehlenden Artikels) ist jenes leichter. Aber dieses ist vorzuziehen, weil es einen passenderen Gedanken giebt, und die Fortlassung des Artikels durch den Sprachgebrauch der LXX. Exod. 40, 34. 1. Sam. 4, 22. Ezech. 9, 3. 10, 18. al. sich rechtfertigt. — κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον) welche den Sühndeckel beschatten. κατασκιάζειν im N. T. nur hier. Vergl. συσκιάζειν Exod. 25, 20.; σκιάζειν Exod. 37, 9. 1. Chron. 28, 18. Das Verbum gewählter als περικαλύπτειν 1. Kön. 8, 7. τὸ ἱλαστήριον (כַּפֶּרֶת) der Deckel der Bundeslade, der am grossen Versöhnungstage mit dem Opferblute zur Sühnung der Sünden des Volks besprengt ward. Vergl. Levit. 16, 14 f. — περὶ ὧν) worüber, geht nicht bloss auf die Cherubim (*Ebrard* p. 294.), sondern auf alle zuvor aufgezählten Gegenstände zurück. — οὐκ ἔστιν) es nicht angeht, oder: nicht der Ort ist. So viel wie das bestimmtere οὐκ ἔξεστιν. — κατὰ μέρος) im Einzelnen. Nicht die typische Bedeutung aller einzelnen aufgezählten Gegenstände will der Verfasser darlegen; auf Angabe der typischen Bedeutung der beiden Hauptabtheilungen des mosaischen Heiligthums kommt es ihm jetzt an, und zu dieser Angabe wendet er sich nun im unmittelbar Folgenden, vergl. V. 8.

V. 6. 7. schreitet die Rede, nachdem V. 2—5. der Collectivausdruck τὸ ἅγιον κοσμικὸν V. 1. seinen einzelnen wesentlichen Bestandtheilen nach zergliedert, und auf die Gesammtheit dieser gegebenen Zergliederung mit τούτων οὕτως κατεσκευασμένων rekapitulirend zurückgewiesen, durch δὲ aber *formell* der Gegensatz zu μέν V. 1., der dann seine *materielle* Näherbestimmung durch die grammatisch als Nebensatz angeknüpfte Aussage V. 8. erhält, eingeführt worden ist, zur Entwicklung des weiteren V. 1. an die Spitze gestellten, bislang aber unbeachtet gebliebenen, generellen Begriffs, des Doppelausdrucks δι-

καιώματα λατρείας fort. — Aus dem Präsens εἰσίσαιν, wie aus προσφέρει V. 7. (vergl. auch V. 8 f.) ergibt sich, dass der mosaische Cultus zur Zeit des Verfassers noch fortbestand. Das Participium des Perfects κατεσκευασμένων aber bezeichnet das aus der Vergangenheit in die Gegenwart Hineinreichende und in dieser noch Fortdauernde (s. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 242. Aufl. 5. p. 313.). Aus der gewählten Redeform τούτων οὕτως κατεσκευασμένων („indem diese Gegenstände in solcher Weise zugerüstet worden sind“) im Verein mit den Tempora des Präsens εἰσίσαιν und προσφέρει ergibt sich daher mit Nothwendigkeit, dass der Verfasser, obwohl er hier nur auf Hervorhebung der typischen Bedeutung der beiden Hauptabtheilungen des mosaischen Heiligthums sich einlässt, doch beide Hauptabtheilungen zugleich mit dem sämmtlichen Zubehör derselben, welches er so eben erst aufgezählt hat, noch fortwährend erhalten, also auch im jüdischen Tempel seiner Zeit noch vorhanden denkt, wodurch er dann freilich mit der historischen Wirklichkeit in Widerspruch geräth, indem im zweiten Tempel eben so wohl die Bundeslade wie der Manna-Krug und der Stab Aarons fehlten. S. vorhin zu V. 4. Sehr unüberlegt wendet Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 491. Anm.) gegen diese Schlussfolgerung ein, dass man „ganz mit demselben Recht aus dem Präsens in 13, 11. folgern könnte, der Verfasser habe gemeint, die Israeliten wohnten zu seiner Zeit noch immer in einem Lager.“ Die Stelle 13, 11. hat mit der unsrigen gar nichts gemein, da es hier um die Verbindung eines Participiums des Perfects mit Tempora des Präsens sich handelt. Auch was Delitzsch entgegenhält: das auf κατεσκευάσθη V. 2. zurückweisende τούτων οὕτως κατεσκευασμένων zeige ja, dass der Verfasser die mosaische Zeit im Auge habe, fällt in sich zusammen, da das Participium des Perfects, nicht aber das des Aorists gesetzt worden ist. Phrasen aber, wie die bei Delitzsch sich findende: dass der Verfasser eben für solche Leser geschrieben habe, welche ihm eine derartige Unwissenheit nicht zugetraut, sind Machtsprüche, denen vor der Untersuchung das Resultat schon fest steht, und somit Einschüchterungen des grammatischen Gewissens. — ἡ πρώτη σκηνή) wie V. 2. das Vorderzelt oder das Heilige. — διὰ παντός) allzeit, d. h. tagtäglich. Gegensatz ἀπᾶς τοῦ ἐναντιοῦ V. 7. — οἱ ἱερεῖς) Gegensatz μόνος ὁ ἀρχιερεὺς V. 7. — τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες) die gottesdienstlichen Handlungen verrichtend. Täglich, am Morgen und am Abend ward ein

Rauchopfer dargebracht, und täglich wurden die Lampen des heiligen Leuchters in Bereitschaft gesetzt und angezündet. Vergl. Exod. 30, 7 ff.

V. 7. Ἡ δευτέρα) sc. σκηνή, das Allerheiligste. — ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ) *einmal des Jahres*, d. h. nur an einem einzigen Tage des Jahrs, nämlich am zehnten des siebenten Monats (Tisri), am grossen Versöhnungsfeste. Dass an diesem Tage des Jahrs der Hohepriester mehre Male das Allerheiligste betreten, wird durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen, und die Streitfrage, wie viel Mal diess geschehen, ist für unsere Stelle eine ganz unnütze. Dass der Hohepriester mindestens zwei Mal an diesem Tage in das Allerheiligste hineingehen musste, folgt aus Levit. 16, 12—16. Dass er sogar vier Mal hineingegangen, lehren Talmud (tract. Joma 5, 1. 7, 4.) und Rabbinen. — μόνος ὁ ἀρχιερεὺς) sc. ἕξεισι. — προσφέρει) ist nicht mit *Calov* u. A. von dem Opfern ausserhalb des Allerheiligsten zu deuten. Denn in diesem Falle müsste man den Aorist erwarten. Es steht von dem Blut des zuvor getödteten Opferthiers, welches der Hohepriester in das Allerheiligste hineinträgt, und hier im Allerheiligsten Gott darbringt (die Socinianer, *Grotius*, *Bleek*). — ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων) *für sich und die Vergehungen des Volks*. Auch ἑαυτοῦ von ἀγνοημάτων abhängen zu lassen (für seine und des Volkes Sünden: *Vulgata*, *Luther* (?), *Calvin*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Storr*, *Paulus*, A.), ist, obwohl dadurch der Gedanke nicht geändert wird (vergl. 7, 27.), sprachlich falsch, weil dann der Artikel τῶν vor ἑαυτοῦ nicht hätte fehlen dürfen. — ἀγνοημάτων) s. zu 5, 2. p. 170.

V. 8. folgt nun (scheinbar als Nebengedanke) das Hauptmoment, um desswillen überhaupt der Verfasser das ἅγιον κοσμικόν und die δικαιώματα λατρείας V. 1. näher beschrieben hat. — τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος ἁγίου) *indem eben das (folgendes) der heilige Geist kund giebt*. — τοῦτο) hat Nachdruck, und erhält durch μήπω πεφανερῶσθαι — στάσιν seine Inhaltsentwicklung. — τοῦ πνεύματος ἁγίου) Die von Gott dem Moses vorgeschriebene Einrichtung des Heiligthums und Priesterdienstes denkt der Verfasser von Moses unter Beistand und Leitung des heiligen Geistes in's Werk gesetzt; die Idee, welche in jener Einrichtung sich aussprach, konnte daher sehr wohl als eine vom heiligen Geiste bezweckte Kundmachung dargestellt werden. — μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν)

dass der Heiligthumsweg noch nicht geöffnet sei, so lange noch das Vorderzelt Bestand habe. — τῶν ἁγίων) wird von der Peschito und von Schulz (vergl. auch Zeger) irrig als Masculinum gefasst. Es ist Neutrum, bezeichnet aber nicht wie V. 2. das Heilige, sondern wie V. 12. 24. 25. 10, 19. 13, 11. (vergl. auch τὸ ἅγιον Levit. 16, 16. 17. 20. al.) das Allerheiligste, und zwar nicht das irdische, sondern das himmlische, wahre, den Sitz der Gottheit. — ἡ τῶν ἁγίων ὁδὸς aber bedeutet den Weg zum Allerheiligsten. Vergl. Matth. 10, 5.: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν, Jerem. 2, 18.: τῇ ὁδῷ Αἰγύπτου al. Kühner II. p. 176. Anmerk. 4. — ἔχειν στάσιν ferner heisst: Bestand haben, bestehen, ohne dass mit Böhme die Nebenbeziehung der Festigkeit oder gesetzlichen Gültigkeit hineinzulegen wäre, und ἡ πρώτη σκηνὴ ist nicht das der Zeit nach erste, d. h. das irdische jüdische Heiligthum im Gegensatz zum himmlischen (Hunnius, Seb. Schmidt, Carpzov, Semler, Baumgarten, Bloomfield, A.), noch weniger die Stiftshütte im Gegensatz zum späteren Tempel (Peirce, Sykes), sondern das Vorderzelt oder Heilige im Gegensatz zum Hinterzelt oder Allerheiligsten. Der Gedanke ist: durch die Anordnung, dass das Allerheiligste, der Sitz und die Offenbarungsstätte Gottes, nicht betreten werden dürfe, ausser an einem einzigen Tage des Jahrs allein vom Hohenpriester, dagegen der tägliche levitische Priesterdienst im Heiligen stattfinde, und somit jenes durch dieses abgesperrt und verschlossen werde, spreche der heilige Geist aus, dass, so lange der levitische Priesterdienst und somit überhaupt das mosaische Gesetz noch fortbestehe, der unmittelbare Zugang zu Gott noch nicht verstattet sei, zur Vermittlung und Ermöglichung einer vollen und directen Gemeinschaft mit Gott also die alttestamentliche Bundesreligion erst fallen und an ihre Stelle die vollkommenere durch Christus gebrachte (V. 11 ff.) treten müsse. Vergl. Matth. 27, 51., auch Josephus, Antiqq. 3, 7, 7.: τὴν δὲ τρίτην μοῖραν [τῆς σκηνῆς] μόνω περιέγραψε τῷ θεῷ διὰ τὸ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνεπίβατον εἶναι ἀνθρώποις.

V. 9. 10. schliesst sich zwar grammatisch eng dem Vorigen an, führt aber logisch betrachtet das dritte und letzte Hauptstück der Erörterung über den hohenpriesterlichen Vorzug Christi vor den levitischen Hohenpriestern ein. Nachdem nämlich 1) nachgewiesen war, dass Christus seiner Person nach als Hoherpriester über die levitischen Hohenpriester erhaben sei (4, 14—7, 28.), und nachdem dann 2) erhärtet ward, dass ebenso das Heiligthum,



an welchem er fungire, an Erhabenheit das levitische über-  
treffe (8, 1—9, 8.), wird jetzt 3) noch dargelegt, dass  
auch das *Opfer*, welches er dargebracht, vorzüglicher sei  
als die levitischen (9, 9—10, 18.).

V. 9. *Ἦτις*) ist nicht gleichbedeutend mit *ἦ*. Es  
steht argumentirend, indem es die nachfolgende Aussage  
als eine Thatsache hinstellt, deren Wahrheit vor Augen  
liegt. — Nicht aber mit *παραβολή* ist *ἦτις* als Subjects-  
bezeichnung zusammenzufassen (*Calvin*, A.: welches Sinn-  
bild nur für die gegenwärtige Zeit war; *Storr*, A.: welches  
Sinnbild dauern sollte bis zur Gegenwart; *Zeger*, *Semler*,  
*de Wette*, A.: welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit  
geht). Denn das zu ergänzende Verbum wäre nicht die  
blosse Copula; es hätte eigenthümliche Geltung, dürfte  
also nicht ausgelassen sein. *ἦτις* allein ist demnach das  
Subject, und *παραβολή* das Prädicat. Zurückzubeziehen  
aber ist *ἦτις* nicht auf *στάσιμ* (*Chr. Fr. Schmid*); denn  
dazu nimmt der Ausdruck *στάσιμ* im Vorigen eine zu un-  
selbstständige Stellung ein; noch weniger, was *Cramer*  
für möglich hält, auf *τὴν τῶν ἀγίων ὁδόν*, wodurch der  
Gedanke sinnlos würde. Auch nicht eine Attraction zu  
*παραβολή* ist anzunehmen, so dass *ἦτις* im Sinne von *ὅ,τι*  
stände (so *Bengel*, der es auf V. 6—8., *Michaelis*, der es  
auf *μήπω πεφανερῶσθαι* κτλ. V. 8. zurückweisen lässt, u.  
A.), oder, was auf das Nämliche hinauskommt, zu dem  
als Subject zusammenzufassenden *ἦτις παραβολή* als Prädi-  
cat *παραβολή ἐστίν* zu ergänzen: welches (V. 6—8. beschrie-  
bene) Sinnbild ein Sinnbild ist auf die gegenwärtige Zeit  
(so *Nickel* in *Reuter's Repertor*. 1858. März. p. 188 f.).  
Denn im Verlauf von V. 9. 10. ist eben nur auf die  
Schlussworte von V. 8.: *ἐν τῇς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης*  
*στάσιμ* Rücksicht genommen. Das ausschliesslich Richtige  
ist deshalb *ἦτις* auf *τῇς πρώτης σκηνῆς* V. 8. zurückzube-  
ziehen. — *παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα*)  
sc. *ἐστίν*. *παραβολή* in den Evangelien sehr häufig ein  
erdichtetes Geschichtsgleichniss. Hier ein thatsächliches  
Gleichniss oder ein *Sinnbild*. Nicht unrichtig erklären es  
daher *Chrysostomus*, *Oecumenius* und *Theophylact* durch  
*τύπος*. — *εἰς*) in Bezug auf. Statt *εἰς τὸν καιρὸν τὸν*  
*ἐνεστηκότα* hätte mithin auch der blosse Genitiv *τοῦ καιροῦ*  
*τοῦ ἐνεστηκότος* geschrieben werden können. — *ὁ καιρὸς*  
*ὁ ἐνεστηκώς*) die gegenwärtige Zeit. Den Gegensatz dazu  
bildet *καιρὸς διορθώσεως* V. 10., wodurch auf die christ-  
liche Zeitepoche, den *αἰὼν μέλλων* (6, 5. vergl. auch 2, 5.)  
hingewiesen wird. *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* ist daher

gleichbedeutend mit dem sonstigen αἰὼν οὗτος und bezeichnet die noch in die Gegenwart hineinreichende vorchristliche Zeitperiode \*). Das den Zeitpunkt ausdrückende καιρὸς aber statt des allgemeinen χρόνος oder αἰὼν ist gewählt, weil dem Verfasser im Sinne liegt, dass diese Zeitperiode bereits bis zu ihrem Wendepunkte, an dem sie Abschied nehmen wird, gelangt ist. — καθ' ἣν) welchem angemessen oder in Uebereinstimmung mit welchem, geht nicht auf παραβολή (Oecumenius, Bleek, Bisping, Delitzsch, Nickel a. a. O., Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 495. Anm., Alford u. A.), sondern auf τῆς πρώτης σκηνῆς als den letztvorhergehenden Hauptbegriff zurück, steht also dem ἥτις parallel. — μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα) ist eng mit δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται zusammenzufassen (gegen Böhme, der dann mit Unrecht den Plural δῶρά τε καὶ θυσίαι presst). — κατὰ συνείδησιν) dem Bewusstsein nach oder im Gewissen (Theophylact: κατὰ τὸν ἕσω ἄνθρωπον), d. h. so dass die Wirklichkeit des zur Vollendung Geführtwerdens innerlich empfunden wird und das Gewissen sich dabei befriedigt fühlt. — τὸν λατρεύοντα) den (Gott) Dienenden (10, 2.). Nicht speciell der Priester ist gemeint (Estius, Gerhard, vergl. auch Drusius), sondern überhaupt der durch Opferdarbringung Gott Verehrende, sei es ein Priester, der für sich, oder ein Anderer, der durch den Priester diese Opfer darbringt.

V. 10. Μόνον ἐπὶ βρώμ. καὶ πόμ. καὶ διαφ. βαπτισμοῖς δικαιώματα σαρκὸς κτλ.) sie, die nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Fleischessatzungen sind, auferlegt bis zur Zeit der Verbesserung. Apposition zu δῶρά τε καὶ θυσίαι, μὴ δυνάμεναι κτλ. V. 9. — μόνον) gehört zu δικαιώματα σαρκὸς, ist aber diesem wegen des Zusatzes ἐπὶ βρώμασιν κτλ. vorausgeschickt, und ἐπὶ drückt das Hinzukommen zu etwas schon Vorhandenem (Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 350. b. Aufl. 5. p. 468. b.), oder das äussere Nebeneinander aus.

\*) Ganz verfehlt (schon wegen des Gegensatzes zu καιρὸς διορθώσεως V. 10.) ist die Meinung von Delitzsch, dem Alford sich angeschlossen hat, dass ὁ καιρὸς ὁ ἐνιστηκὸς die mit dem Eintritt der καινῇ διαθήκῃ angehobene Gegenwart, die Gegenwart der neutestamentlichen Zeit, bezeichne, in welcher die Parabel ihre Endschaft erreicht habe. S. dagegen Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 494. Anm. und besonders Reiche, commentar. crit. p. 74 sq.

Vergl. z. B. Hom. Od. 7, 120.: ὄγῃ ἐπ' ὄγῃ γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μῆλῳ. Thucyd. 2, 101.: ὑποσχόμενος ἀδελφὴν ἑαυτοῦ δώσειν καὶ χρήματα ἐπ' αὐτῇ. — Anders erklären *Andere*, indem sie μόνον ἐπὶ eng zusammenfassen, ἐπὶ „in Bezug auf“ bedeuten lassen, und beide Worte noch mit V. 9. in Beziehung setzen. Sie betrachten dann μόνον ἐπὶ κτλ. entweder als nähere Bestimmung zu προσφέρονται (so im Wesentlichen *Vatablus*, *Schlichting* u. M.) oder als Gegensatz zu κατὰ συνειδησιν τελειῶσαι (so *Schulz*, *Ebrard*, A.). Aber gegen die erste Annahme entscheidet der sachliche Grund, dass die Opferdarbringung in der Wirklichkeit keineswegs bloss auf Sühnung der Vergehen gegen die mosaischen Speise- und Waschungssatzungen sich bezog; gegen die zweite der sprachliche Grund, dass ἀλλ' ἐπὶ βρώμασιν μόνον κτλ. statt μόνον ἐπὶ βρώμασιν κτλ. geschrieben sein müsste. Noch *Andere* fassen μόνον ἐπὶ κτλ. eng mit τὸν λατρεύοντα V. 9. zusammen. So vielleicht schon die *Vulgata* (perfectum facere servientem solummodo in cibis), dann *Luther* („den, der da Gottesdienst thut allein mit Speise und Trank“ u. s. w.), *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Olearius*, *Semler*, *Ernesti* u. M. Allein der Zusatz wäre schleppend, der resultirende Gedanke mit κατὰ συνειδησιν τελειῶσαι unvereinbar, und die Formel λατρεύειν ἐπὶ τινι im angegebenen Sinne beispieillos. — Die βρώματα καὶ πόματα deuten *Peirce*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Heinrichs* u. A. von den Opfermahlzeiten, *Bleek* und *de Wette* namentlich vom Genuss des Paschamahls. Aber die Erwähnung *dieser* Gebräuche wäre hier jedenfalls etwas zu Specielles, und die Worte 13, 9. können für die Auslegung unserer Stelle nicht maassgebend sein. Richtiger denkt man desshalb überhaupt an die im mosaischen Gesetze verbotenen und erlaubten *Speisen* und *Getränke*. Vergl. Kol. 2, 16. Röm. 14, 17. In Bezug auf Getränke giebt es im mosaischen Gesetze nur für besondere Fälle Verbote, vergl. Num. 6, 3. Levit. 10, 9. 11, 34. Vergl. aber auch Matth. 23, 24. Röm. 14, 21. — καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς) Vergl. Exod. 29, 4. Levit. 11, 25. 28. 32. 40. 14, 6—9. 15, 5 ff. 16, 4. 24 ff. Num. 8, 7. 19, 17 ff. u. a. St. — δικαιώματα σαρκός) *Fleischessatzungen*, d. h. Satzungen, die sich auf das Fleisch beziehen, und somit den Charakter des Irdischen und Vergänglichlichen an sich tragen. — μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα) [nur] bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt. Der καιρὸς διορθώσεως ist die mit der Erscheinung Christi begonnene Epoche des verheissenen Neuen vorzüglicheren Bundes (8, 8 ff.) —

διόρθωσις) nur hier im N. T. — ἐπικείμενα) *Oecumenius*: βάρος γὰρ ἦν μόνον τὰ ἐν τῷ νόμῳ, καθὼς φασιν οἱ ἀπόστολοι. Vergl. Act. 15, 10. 28.

V. 11. 12. Gegensatz zu V. 9. 10. Was die mosaische Bundesreligion zu leisten ausser Stande war, das ist durch Christus vollbracht. — παραγενόμενος ἁρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) *aufgetreten als Hoherpriester der zukünftigen Güter*. Das Verbum in demselben Sinn wie Matth. 3, 1. 1. Makk. 4, 46., synonym mit ἀνίστασθαι Hebr. 7, 11. 15. Sonderbar verkehrt *Ebrard*: παραγενόμενος sei „als adjectivisches Attribut“ zu ἁρχιερεὺς anzusehen, und der Gedanke sei: „als ein gegenwärtiger Hoherpriester“ — eine Fassung, die mit dem Participium des Aorists unvereinbar ist. — *Hoherpriester der zukünftigen Güter* (vergl. 10, 1.) wird Christus genannt, insofern diese Güter die Frucht seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit sind. Es sind die Güter des ewigen Heils, die der Verfasser V. 12. in dem Ausdruck αἰωνία λύτρωσις zusammenfasst, und *zukünftig* heissen sie, insofern sie dem αἰὼν μέλλων (6, 5.) oder der οἰκουμένη μέλλουσα (2, 5.) eigen sind, und ihr voller Genuss erst bei der mit der Wiederkehr Christi zu erwartenden Vollendung des Gottesreichs eintreten wird. — διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς κτλ.) *durch das grössere und vollkommenere Zelt, welches nicht mit Händen gemacht, das heisst nicht von dieser Welt ist*. Die Worte gehören zu εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια V. 12., und διὰ steht im lokalen Sinne: „hindurch“ (nicht instrumental wie das διὰ V. 12.). Mit dem Vorhergehenden die Worte zu verknüpfen, und eine Angabe in ihnen zu finden, wodurch Christus ἁρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν geworden sei (*Primasius, Luther, Dorscheus, Schulz, Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 409. 412 f. Aufl. 2. u. M.), ist irrig, weil durch οὐδὲ V. 12. ein schon vorgängiges Glied der Näherbestimmung zu εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια vorausgesetzt wird. — Die σκηνὴ aber, durch welche hindurch Christus in's Allerheiligste eingegangen, als Christi Leib oder menschliche Natur (so wegen 10, 20. *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Primasius, Clarius, Calvin, Beza, Estius, Jac. Cappellus, Grotius, Hammond, Bengel, Peirce, Sykes, Ernesti, Chr. Fr. Schmid, Friederich*, Symbolik der Mos. Stiftshütte. Leipz. 1841. p. 296 ff. u. A., auch *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. p. 415. Aufl. 2., welcher aber an die verklarte menschliche Natur Christi gedacht wissen will), oder als Christi heiliges Leben (*Ebrard*), oder als die (streitende) Kirche auf Erden (*Ca-*



*jetan, Corn. a Lapide, Calov, Wittich, Braun, Wolf, Rambach, Michaelis ad Peirc., Cramer, Baumgarten*), oder endlich als die Welt überhaupt (*Justinian, Carpzov*) zu deuten, verstösst gegen den durch die Comparative μείζονος und τελειοτέρας nach Maassgabe der vorausgegangenen Erörterung nahe gelegten Vergleichungspunkt und überhaupt gegen den Zusammenhang mit V. 1—10., und hat die Antithese, in welche τὰ ἅγια V. 12. zu σκηνῇ V. 11. tritt, sowie den Zusatz οὐ ταύτης τῆς κτίσεως gegen sich. Gemeint sind, entsprechend der πρώτη σκηνῇ des irdischen Heiligthums (V. 2. 6. 8.), die niederen Himmelsräume als Vorstufe zum himmlischen Allerheiligsten. Vergl. 4, 14.: διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς. — μείζονος καὶ τελειοτέρας) sc. als die mosaische σκηνή. — οὐ χειροποιήτου) Vergl. 8, 2.: ἦν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος. Act. 7, 48. 17, 24. Mark. 14, 58. 2. Kor. 5, 1. — οὐ ταύτης τῆς κτίσεως) nicht der vor Augen liegenden (ταύτης) irdischen erschaffenen Welt (der Erde) angehörig. Falsch *Erasmus, Luther, Clarius, Vatablus, Beza, Jac. Cappellus, Wolf, Bengel, Kuinoel, Friederich* a. a. O. p. 296. u. A.: nicht von dieser Bauart, sc. wie das irdische Heiligthum, oder: wie die irdischen Dinge überhaupt.

V. 12. Οὐδέ) noch auch. Οὐδέ setzt der Verfasser, verleitet durch die vorhergehenden Negativbestimmungen οὐ χειροποιήτου und οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, während eigentlich καὶ οὐ geschrieben sein müsste, da das durch οὐδέ Eingeführte nicht den die σκηνῇ weiter charakterisirenden negativen Ausdrücken, sondern dem vorhergehenden διὰ parallel steht. — δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων) durch (vermittelst) Blut von Böcken und Kälbern, wie eben hierdurch für den levitischen Hohenpriester der Eintritt in das irdische Allerheiligste am grossen Versöhnungstage vermittelt wurde. Vergl. Levit. 16, 14. 15. — διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος) Der levitische Hohepriester ging nicht bloss *vermittelst* des Thierblutes, er ging zugleich *mit* demselben (V. 7.) in's Allerheiligste. Der Verfasser nimmt aber auch in Beziehung auf den levitischen Hohenpriester bloss auf den ersteren Begriff Rücksicht, da nur dieser, nicht zugleich der letztere, zur Anwendung auf Christus geeignet war (*Schlichting*). — ἐφ' ἅπαξ) ein für alle Mal. Correspondirt dem folgenden αἰωνίαν. — εἰς τὰ ἅγια) in das himmlische Allerheiligste. — αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος) nachdem er (durch seinen Opfertod) ewige Erlösung gefunden. Unrichtig fassen *Ebrard, Delitzsch* und *Alford* εὐράμενος als etwas mit εἰσῆλθεν zeitlich

Zusammenfallendes. Wäre es so gemeint, so würde statt *εὐράμενος* das Participium des Präsens gesetzt worden sein. — *εὐρίσκεισθαι* heisst: (*für sich*) *finden* oder *gewinnen*. Die *λύτρωσις* ward Christi eigenthümliches Besitzthum, um dann dieselbe — denn er selbst als der Sündlose bedurfte ihrer nicht — an die an ihn Gläubigen gelangen zu lassen. — Die *λύτρωσις* aber ist die *Loskaufung*, d. h. die *Erlösung von der Schuld und Strafe der Sünden*, und *αἰωνία*, *ewig* oder *von unzerstörbarer Gültigkeit* wird dieselbe genannt den Opfern der alttestamentlichen Priester gegenüber, die jedes Jahr erneuert werden mussten, da sie nur zur Sühnung der Sünden von je einem Jahre bestimmt waren. — Die Femininbildung *αἰωνία* im N. T. nur hier und 2. Thess. 2, 16.

V. 13. 14. Rechtfertigung von *αἰωνίαν λύτρωσιν εἰράμενος* V. 12. durch einen Schluss a minore ad majus. Mit der durch *εἰ* — *πόσῳ μᾶλλον* ausgedrückten *quantitativen* Steigerung wird aber zugleich durch *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* und *τὴν συνειδησιν ἡμ. κτλ.* eine *qualitative* Steigerung verschmolzen, so dass folgende zwei Gedanken in einander verschlungen sind: 1) wenn schon das Thierblut Reinigung schafft — um wie viel mehr Christi Blut? 2) wenn jenes Fleischesreinheit, so bewirkt dieses Gewissensreinheit. — *καὶ σπόδος θαμάλεως*) und *Asche einer Kuh*. Nach Numer. 19. mussten diejenigen, welche durch Berührung eines Leichnams sich verunreinigt hatten, mit einem Gemisch von Wasser und von der ausserhalb des Lagers an einem reinen Ort aufbewahrten Asche einer völlig verbrannten makellosen röthlichen Kuh (mit den s. g. מִי־הַקֹּדֶשׁ, Num. 19, 9. 13. 20. 21. LXX.: ὕδωρ ῥαντισμοῦ), um wieder rein zu werden, sich besprengen lassen. — *ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους*) *indem sie die Verunreinigten besprengt*. Freie Wendung statt: mit welcher (Asche) die Verunreinigten besprengt werden. — *τοὺς κεκοινωμένους*) gehört, da *ῥαντίζουσα* am meisten einen ausdrücklichen Objectszusatz verlangt, zu diesem Verbum (*Erasmus, Beza, Jac. Cappellus, Grotius, Böhme, Bleek, de Wette, Bisping, A.*), nicht zu *ἀγιάζει* (*Vulgata, Luther, Calvin, Bengel, Schulz, A.*), welches letztere absolut steht: *Heiligung schafft*. — *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*) zur (Bewirkung der) *Fleischesreinheit*. *πρὸς* wie 5, 14. Angabe des Resultats.

V. 14. \*) Ungleich wirkungsreicher muss Christi Opfer sein. Denn 1) Christus hat *sich selbst* dargebracht, d. h. *einmal*: er hat *seinen eigenen Leib* dem Opfertode anheim gegeben, während der levitische Hohepriester aus einem ihm persönlich fremden Gebiete sein Opfermaterial entnimmt; *sodann*: er hat *aus freiem Willensentschluss* sich dargebracht, während der levitische Hohepriester im Opferzwange durch das Gebot einer äusserlichen Satzung steht, und das Opferthier, dessen Blut er darbringt, ein vernunftloses ist, von dem Zwecke also, zu welchem es verwendet wird, nichts weiss. So ist denn der levitische Opferact ein äusserlicher, satzungsmässiger, sinnlicher, Christi Opferact dagegen ein der Gesinnung entquellender, also ein *sittlicher*. Schon hieraus ergiebt sich, wie 2) gesagt werden könne, dass Christus *διὰ πνεύματος αἰωνίου* sich dargebracht habe. Das *Ethische* gehört dem Gebiete des *Geistes* an. So hat denn Christus *kraft Geistes* sich selbst geopfert, weil seine Opferthat im Verhältniss zu *Gott* eine That *des höchsten geistigen Gehorsams* (Phil. 2, 8.), im Verhältniss zu den *menschlichen Brüdern* eine That *der höchsten geistigen Liebe* (2. Kor. 5, 14. 15.) war. *Διὰ πνεύματος αἰωνίου* aber, kraft *ewigen Geistes*, hat Christus sich dargebracht, insofern zum Begriff des *Geistes* untrennbar und wesenhaft der Begriff des *Ewigen* gehört, im Gegensatz zur *σάρξ*, die den Begriff des *Vergänglichen* zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hat. *Hinzugefügt* aber ist das Beiwort *αἰωνίου* in natürlicher Correspondenz zu *αἰωνίαν λύτρωσιν* V. 12. Denn nur kraft *ewigen Geistes* konnte eine Erlösung, die *ewig* oder von immerwährender Gültigkeit sein sollte, in's Werk gesetzt werden. — *Die Meisten* haben *διὰ πνεύματος αἰωνίου* vom *heiligen Geiste* gedeutet, indem sie dann theils, wie *Clarius, Estius*, A. an die dritte Potenz in der göttlichen Trias, theils, wie *Bleek, de Wette*, A. überhaupt an den *Gottesgeist* dachten, der Christo in ganzer Fülle einwohnte, und das ihn in jedem Augenblick beseelende Princip war. Allein diese Deutung ist eine zu specielle. Denn seinem Wortlaute und dem Gedankenzusammenhange nach kann dem Ausdrücke *διὰ πνεύματος αἰωνίου* als verschwiegener Gegensatz nur die allgemeine Formel *διὰ σαρκὸς προκαίρου*, wodurch die Vermittlungsweise der levitischen Opferacte

---

\*) *A. L. van der Boon Mesch*, specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. IX, 14. Lugd. Bat. 1819. 8.

charakterisirt werden würde, gegenüberstehen. Dazu kommt, dass, wenn der *heilige* Geist gemeint wäre, die Wahl des Beiworts *αἰωνίου* statt *ἁγίου* auffällig, weil unklar und missverständlich, erscheinen müsste; endlich auch das Fehlen des Artikels am natürlichsten daraus sich erklärt, dass die Formel *generisch* hat verstanden werden sollen. Gleichfalls zu speciell ist die von *Aretius, Beza, Jac. Cappellus, Gomarus, Calov, Wolf, Peirce, Bisping* u. v. A. befolgte zweite, zum Theil mit der zweiten Abart der ersten zusammenfallende, Hauptdeutung der Worte, wornach mit *πνεῦμα αἰώνιον* die *göttliche Natur Christi* bezeichnet sein soll. Ihre Widerlegung findet diese Ansicht schon dadurch, dass *πνεῦμα* an *σὰρξ* seinen Gegensatz hat, *πνεῦμα* und *σὰρξ* aber als Geist und Leib, nicht als Göttliches und Menschliches sich gegenüberstehen. Verwerflich ist ferner, wenn *Faustus Socin, Schlichting, Grotius, Limborch, Carpzov, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 525 ff.), *Reuss* \*) u. M. das *πνεῦμα αἰώνιον* der Sache nach mit der *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* 7, 16. gleichsetzen, — wodurch der wesentlich *ethische* Gehalt des Ausdrucks an unserer Stelle verloren geht; ganz falsch und willkürlich aber, wenn *Döderlein* und *Storr* *πνεῦμα αἰώνιον* auf den Zustand der Verherrlichung Christi nach seiner Erhöhung beziehen, *Nösselt* (Opuscc. ad interpret. sacr. scripturr. fascic. I. Ed. II. p. 334.) — und ebenso *van der Boon Mesch* a. a. O. p. 100. — die Meinung vorträgt: „*πνεῦμα esse victimam, quam Christus se immolando deo obtulit, eamque αἰώνιον dici propterea, quod istius victimae vis ad homines salvandos perpetua atque perennis futura sit*“, *Michaelis* ad *Peirc.* den Sinn findet: nicht nach dem Buchstaben des levitischen Gesetzes, wohl aber nach dem Geist desselben habe Christus sich dargebracht, und *Planck* (Commentatt. a Rosenm. etc. edd. I. 1. p. 189.) sogar an den Geist der Weissagung in den Propheten des Alten Bundes gedacht wissen will. Seltsam auch *Oecumenius, Theophylact, Clarius* u. M. (vergl. schon *Chrysostom.*): *διὰ πνεύματος αἰωνίου* stehe im Gegensatz zu dem Feuer, durch welches die levitischen Opfer Gott dargebracht wurden. Dessgleichen *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 420. Aufl. 2.), welchem

\*) „L'auteur a voulu dire ici, par une tournure nouvelle, justement ce qu'il a déjà dit deux fois en d'autres termes (7, 16, 25.). La nature de Christ lui assure une vie éternelle, non sujette à la mort et par cela même seule capable de nous assurer un bien-fait durable et éternel aussi.“



*Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 527. Anm.) gefolgt sind: „der Geist, durch welchen Christus sich selbst dargebracht, heisse ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der alttestamentliche Hohepriester darbrachte“ — als ob die h. Schrift, wie von einer *ψυχή*, so auch von einem *πνεῦμα* der Thiere etwas wüsste! Denn dass, wie *Hofmann* (a. a. O. I. p. 293. Aufl. 2.) meint, Ps. 104, 30. von einem solchen die Rede sei, wird Niemand ihm zugestehen. Unnöthig endlich conjicirt *Reiske* ἀγνεύματος statt πνεύματος. — *διά*) bezeichnet nicht den blossen Impuls oder Antrieb (*Vatablus*, *Ribera*, *Estius*, A.), auch nicht den Zustand oder die Sphäre (*Stengel*, *Tholuck*, A.), sondern die höhere Kraft, durch welche die Darbringung sich vollzog und wirksam ward. — *ἐαυτὸν προσήνεγκεν*) versteht *Bleek* nach dem Vorgange von *Faustus Socin*, *Schlichting*, *Grotius*, *Limborch* u. M. in dem Sinne, dass Christus sein auf Erden vergossenes Blut im himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht habe, was aber wegen *διὰ πνεύματος αἰώνιου* gewaltsam ist, da diese Worte zu dem ganzen Relativsatz gehören, nicht aber mit *Bleek* als nähere Bestimmung bloss zu *ἁμωμον* gezogen werden können. Gemeint ist die Uebernahme des Kreuzestodes auf Erden. — *ἁμωμον*) als makelloser, Gott volle Genüge leistendes Opfer. Das levitische Opferthier musste *ἁμωμος* (חַמֵּץ), körperlich fehllos sein. Hier steht *ἁμωμος* von der höheren, ethischen Makellosigkeit, und bezieht sich auf die von Christus während seines irdischen Lebens bewiesene Sündlosigkeit. Irrig *Bleek*: der Ausdruck gehe auf „die Beschaffenheit Christi nach dem Tode und der Auferstehung, wo er, auch über die Schwachheiten, denen er auf Erden als wahrer Mensch unterworfen war, erhaben, namentlich dem Tode nicht mehr anheim fallen konnte.“ — *τῷ θεῷ*) ist mit dem ganzen Relativsatz, nicht bloss mit *ἁμωμον* zusammenzufassen. — *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*) von todt (Gesetzes-) Werken hinweg, so dass wir von denselben als von etwas Unfruchtbarem und Nichtigem uns losmachen, über sie uns erheben. Der Begriff der *νεκρὰ ἔργα* hier der nämliche wie 6, 1.

V. 15–28. Um Vermittler des Neuen Bundes zu werden, musste aber Christus den Tod erdulden. Das folgt aus dem Begriff einer *διαθήκη*, da eine solche nur dann Gültigkeit erlangt, wenn zuvor der Tod des *διαθέμενος* nachgewiesen ist, wie denn auch die erste oder alttestamentliche

διαθήκη nicht ohne Blut eingeweiht ist. Zur Einweihung des irdischen Heiligthums genügte das Blut von geschlachteten Opferthieren; zur Weihung des himmlischen Heiligthums dagegen bedurfte es eines vorzüglicheren Opfers. Dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht.

V. 15. *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*) und eben desshalb ist er eines Neuen Bundes Mittler. Durch καὶ verknüpft sich V. 15. eng mit dem Vorigen, und διὰ τοῦτο weist auf den in V. 9—14. enthaltenen Hauptgedanken zurück: eben desshalb, weil Christi Opfer leistet, was die levitischen Opfer zu leisten ausser Stande sind, jenes, kraft ewigen Geistes dargebracht, eine ewige Erlösung schafft, diese dagegen als Fleisnessatzungen nur Fleischesreinheit zu bewirken fähig sind. Nicht speciell auf τὸ αἷμα V. 14. (*Sykes, Chr. Fr. Schmid*) geht διὰ τοῦτο zurück. Denn in diesem Falle würde natürlicher δι' αὐτὸ oder vielmehr διὰ τοῦ αἵματος geschrieben sein. Auch nicht mit dem folgenden ὅπως, als blosser Vorbereitung desselben, ist διὰ τοῦτο zusammenzufassen (so *Schlichting, Schulz, Böhme, Bleek, Stengel, Ebrard u. M.*). Denn dadurch würde V. 15. von seinem Zusammenhange mit dem Vorigen losgerissen. — Auf καινῆς liegt kein Nachdruck, wie *Bleek* und *Delitzsch* meinen. Denn sonst hätte das Adjectivum dem Substantivum vorangestellt werden müssen. Im Gegentheil, was vor Allem betont werden soll, ist διαθήκης. Denn eben der innere Nexus der neutestamentlichen διαθήκη mit dem Erlösungstode Christi als ihrer Vermittlungsursache soll hervorgehoben werden, während das Beiwort καινῆς als bekannt aus der Erörterung 8, 8 ff. vorausgesetzt werden durfte, indem dort der von Gott verheissene vollkommene Bund als ein neuer hinlänglich charakterisirt worden war. — ὅπως auf dass. Falsch *Heinrichs*: „unde sequitur.“ Der Finalsatz ὅπως κτλ. soll nicht das διὰ τοῦτο näher entwickeln; er hängt von διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν ab, und giebt das Ziel, zu welchem nach göttlichem Rathschluss die διαθήκη καινὴ führen, und zugleich die Art und Weise, durch welche die Herbeiführung dieses Ziels vermittelt werden sollte, an. — θανάτου γενομένου) dadurch dass ein Tod erfolgte. Gemeint ist der Tod Christi. Der Verfasser drückt sich aber generisch aus, weil er das V. 16. 17. zu Bemerkende bereits im Sinne hat. — εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων) zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde (oder: zur Zeit desselben) began-

genen Uebertretungen (oder: Sünden). Zweckbestimmung zu θανάτου γενομένου, nicht zu λάβωσιν. — τὴν ἐπαγγελίαν) die Verheissung, d. h. das verheissene Gut selber. Mit τὴν ἐπαγγελίαν ist τῆς αἰωνίου κληρονομίας zu verbinden als Angabe, worin das verheissene Gut besteht (Genitiv der Apposition). Durch die Trennung der beiden zusammengehörigen Worte tritt τὴν ἐπαγγελίαν mit grösserem Nachdruck hervor, und die Rede wird rhythmischer. Weniger passend, obwohl sprachlich ohne Anstoss, verknüpfen die *Peschito*, *Faber Stapulensis*, *Braun*, *Chr. Fr. Schmid*, *Stein*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 594.) u. M. τῆς αἰωνίου κληρονομίας mit οἱ κεκλημένοι: die zum ewigen Erbe Berufenen. — οἱ κεκλημένοι) Vergl. κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι 3, 1. Der Ausdruck steht hier absolut, und ist nicht ausschliesslich auf die Christen zu beziehen. Denn nach V. 26. und 11, 39. 40. erstreckt sich die Kraft des Erlösungstodes Christi zugleich rückwirkend auf die Generationen der Vergangenheit. Eben desshalb ist auch das Participium des *Perfects*, nicht das des *Aorists*, gesetzt. Denn nicht der historische Act der zeitlichen Berufung, sondern das Berufensein als eine nach dem Rathschluss Gottes bereits vollendete und in die Gegenwart hineinreichende Thatsache soll bemerklich gemacht werden.

V. 16. 17. Beweis der Nothwendigkeit des θάνατον γεέσθαι V. 15. durch eine allgemeine Wahrheit. Damit Christus Mittler einer neuen διαθήκη werden könnte, war sein Tod erforderlich. Denn zur Gültigkeit einer διαθήκη gehört wesentlich, dass zuvor der Tod des διαθέμενος constatirt ist. Da unmittelbar vorher (V. 15.) und unmittelbar nachher (V. 18 ff.) διαθήκη in der sonst in unserem Brief gewöhnlichen Bedeutung „Bund“ gebraucht worden ist, so sollte man wegen der Verknüpfung von V. 16. 17. durch γὰρ mit V. 15., und wegen ὅθεν, wodurch wiederum V. 18. an V. 16. 17. angeschlossen wird, diese Bedeutung des Worts auch V. 16. 17. erwarten. Dieselbe ist denn auch hier von *Codurcus* (Critt. sacr. Tom. VII. P. II. p. 1067 sqq.), *Seb. Schmidt*, *Whitby*, *Peirce*, *Michaelis*, *Sykes*, *Cramer*, *Paulus* u. A., zuletzt von *Ebrard* geltend gemacht. Aber sie ist völlig unstatthaft. Denn fasst man διαθήκη als Bund, so könnte ὁ διαθέμενος nur den, welcher den Bund schliesst oder stiftet, bezeichnen; als Vermittler des Bundes ὁ διαθέμενος zu nehmen, wie bei jener Annahme meist geschieht, und diess dann wieder von den Opferthieren zu verstehen, durch deren Darbrin-

gung der Bund besiegelt wurde, ist reine Willkür. Der Gedanke aber, dass zur Gültigkeit einer Bundesstiftung zuvor der Tod des Bundesstifters erfolgen müsse, wäre ein gänzlich sinnloser. Sinnlos um so mehr, da V. 16. 17. nur eine ganz allgemeine Wahrheit, eine im gewöhnlichen Leben geltende Norm enthalten kann. *Ebrard* findet den Gedanken ausgesprochen: „Wo ein sündiger Mensch mit dem heiligen Gott in einen Bund treten will, da muss der Mensch vorher sterben, durch den Tod erst seine Schuld büßen (oder er muss eine stellvertretende עֲוֹן stellen).“

Aber alle diese Bestimmungen sind willkürlich eingetragen. Denn V. 16. 17. ist weder von einem „sündigen Menschen“, noch von einem Willensentschluss desselben, noch vom „heiligen Gott“, noch von einer „Schuldbüßung“, noch von einer „stellvertretenden עֲוֹן“ die Rede. Aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass διαθήκη V. 16. 17. nur in der bei griechischen Schriftstellern gleichfalls sehr häufigen Bedeutung „Testament“ oder „Vermächtniss“ genommen werden kann. Allerdings entsteht dadurch, dass διαθήκη in diesen beiden Versen in einem andern Sinne als vorher und nachher gebraucht ist, eine logische Incorrectheit \*), und die formelle Beweiskraft des vom Verfasser Beigebrachten — obwohl die zu Grunde liegenden Gedanken selbst völlig richtig sind — geht verloren. Indess ist zu beachten, dass zwar für uns, die wir zur Wiedergabe der Sinnverschiedenheit einen doppelten Ausdruck wählen müssen, der Uebergang vom einen Begriffe zum andern schroff hervortritt, für den Verfasser dagegen ein unmerklicher sein konnte, da eben im Griechischen ein und dasselbe Wort beide Bedeutungen in sich schloss. So ist es denn auch gekommen, dass die alten griechischen Interpreten διαθήκη V. 16. 17. ausdrücklich als Testament oder Vermächtniss erklären, dann aber ohne Weiteres zu der Aus-

---

\*) Denn nicht auf die blosse „Analogie eines Vermächtnisses oder Testamentes“ beruft sich der Verfasser, wie *de Wette* meint. — Das Verfahren übrigens, welches *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 426 ff.) einschlägt, um das Nichtvorhandensein einer logischen Incorrectheit darzuthun, indem er nämlich in dem ganzen Abschnitt V. 15 ff. διαθήκη weder „Bund“ noch „Testament“, sondern überall nur „Verfügung“ bedeuten lassen will, ist, wie auch *Delitzsch* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 598. Anm.) anerkennen, ein völlig missglücktes. S. ausserdem die Bemerkk. von *Nickel* in *Reuter's Repertor.* 1858. März. p. 194 f.



sage V. 18. übergehen, ohne über die stattfindende logische Incorrectheit auch nur ein Wort zu erwähnen. Der Sinn ist demnach: wo eine διαθήκη, d. h. ein Testament oder ein Erbvermächtniss vorhanden ist, da ist, damit dasselbe Gültigkeit erlange (vergl. ισχύει V. 17.), erforderlich, dass zuvor der Tod des Testators nachgewiesen werde. Den Neuen Bund, welchen Christus durch seinen Opfertod zwischen Gott und den Menschen vermittelt hat, stellt daher der Verfasser hier — im Anschluss an κληρονομίας V. 15. — als ein Vermächtniss Christi dar, welches aber als solches erst durch den Tod Christi habe gültig werden und die Erben in den Besitz der ihnen vermachten Güter habe setzen können. — θάνατον) nachdrucksvoll vorangestellt, während τοῦ διαθεμένου, worauf kein Nachdruck ruht, an's Ende des Satzes tritt. — φέρεσθαι) dass beigebracht oder constatirt werde. Falsch Grotius: Das Verbum sei so viel wie exspectari („est enim exspectatio onus quoddam“); Wittich: es bedeute das Ertragenwerden von Seiten der Angehörigen; Carpzov, Chr. Fr. Schmid, Schulz, Kuinoel, Klee, Stein, Stengel, Hofmann (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 428.) u. A.: es besage nichts weiter als erfolgen oder γίνεσθαι V. 15.

V. 17. Bekräftigende Erläuterung von V. 16. — ἐπὶ νεκροῖς) bei Todten, d. h. nur unter der Bedingung, dass die Urheber desselben todt oder gestorben sind. — βεβαία) fest oder unverbrüchlich (vergl. 2, 2.), insofern nach eingetretenem Tode des Testators eine Umstossung oder Abänderung des Testaments von Seiten desselben nicht mehr möglich ist. — μήποτε) niemals. μήποτε mit μήπω oder nondum gleichzusetzen (Vulgata, Faber Stapulensis, Erasmus, Luther, Schlichting, Böhme), ist sprachlich unzulässig. Oecumenius, Theophylact, Lud. de Dieu, Heinsius, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Lachmann, Hofmann (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 429.) und Delitzsch betrachten das Wort als Fragpartikel, was den Sinn nicht ändert, und vorzüglicher erscheinen könnte, da bei Annahme einer assertorischen Aussage statt des subjectiven μήποτε das objective οὔποτε erwartet werden sollte. Indess ist auch sonst bei späteren Schriftstellern nach ἐπεὶ, wenn es einen objectiv gültigen Grund einführt, die Setzung der subjectiven Negation nichts Seltenes. S. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 426. Aufl. 5. p. 571. — ισχύει) sc. διαθήκη, nicht ὁ διαθέμενος (Peirce).

V. 18—22. Auch die erste διαθήκη ist nicht ohne

Blut eingeweiht, und ohne Blutvergiessen giebt es keine Vergebung im mosaischen Gesetze.

V. 18. *Ὁθεν*) *darum*, sc. weil nach V. 16. 17. eine *διαθήκη* erst durch vorausgegangenen Tod gültig wird. V. 16. 17. in Parenthese zu schliessen, und *ὅθεν* auf V. 15. zurückzubeziehen (*Zachariae, Morus, Storr, Heinrichs, Bisping*), ist willkürlich. — *οὐδέ*) das steigernde: *auch nicht einmal*. — *ἡ πρώτη*) die erste, oder alttestamentliche, sc. *διαθήκη*. Falsch ergänzen *Wetstein* und *Koppe* (bei *Heinrichs*): *σημνή*. — *ἐγκαινίσταται*) ist eingeweiht worden, d. h. auf gültige Weise eingeführt. Das Verbum im N. T. nur hier und 10, 20.

V. 19. 20. Geschichtsbeweis für die Behauptung V. 18. mit freier Bezugnahme auf Exod. 24, 3—8. — *κατὰ τὸν νόμον*) wird von *Schlichting, Calov, Jac. Cappellus, Seb. Schmidt, Bengel, Storr, Böhme, Bleek, Bisping* u. A. mit *πάσης ἐντολῆς* zusammengefasst: „jegliches Gebot nach dem Gesetze, d. h. wie es in dem Gesetze enthalten war.“ So schon die *Vulgata*: *lecto enim omni mandato legis*. Allein gegen diese Structur entscheidet der Mangel des verbindenden Artikels und die Auffälligkeit der Präposition *κατὰ*. Mit Recht haben desshalb *Oecumenius, Faber Stapulensis, Erasmus, Vatablus, Calvin, Beza, Grotius, Witsch, Braun, Schulz, Kuinoel, Klee, Bloomfield, Delitzsch, Alford* u. A. *κατὰ τὸν νόμον* zu *λαληθείσης* gezogen. Nur darf man dann nicht, wie meist geschieht, erklären: „gemäss dem von Gott erhaltenen Befehle“, sondern der Sinn ist: nachdem nach Maassgabe des von Gott erhaltenen Gesetzes jegliches Gebot von Moses dem gesammten Volke verkündigt war. Die Richtschnur für die Verkündigung der *ἐντολαὶ* war der *νόμος*, da er dieselben in sich begriff. — *παντὶ τῷ λαῷ*) Exod. 24, 3. steht bloss *διηγήσατο τῷ λαῷ*. Aber das *παντὶ* ergab sich aus dem dort sofort folgenden *ἀπεκρίθη δὲ πᾶς ὁ λαός*. — *καὶ τῶν τράγων*) und der Böcke. Von geschlachteten Böcken schweigt der zu Grunde liegende Bericht des Exodus. *Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Bengel, Böhme* u. A. nehmen desshalb an, dass der Verfasser die Exod. 24, 5. vor den Dankopfern von Rindern genannten Brandopfer im Auge gehabt, insofern zu Brandopfern nach Levit. 1, 10 ff. 4, 23 ff. 9, 2. 3. Numer. 6, 10. 11. 7, 27. Widder und Ziegenböcke, sowie andere kleinere Thiere gewählt werden konnten. Möglich indess ist auch, dass, wie *Bleek, de Wette* und *Bisping* vermuthen, dem Verfasser das schon V. 12. 13. berücksichtigte Opfer von Rindern und Böcken, welches

vom Hohenpriester am grossen Versöhnungstage darzubringen war, im Sinne lag. — μετα ὕδατος καὶ ἐρίου ποκκίνου καὶ ἰσσωπῶν) *nebst Wasser und Purpurwolle und Ysop*. Auch hierüber findet sich im Exodus a. a. O. nichts bemerkt. Doch werden alle drei Gegenstände anderwärts bei gesetzlich gebotenen Besprengungen zur Reinigung erwähnt. Vergl. Num. 19, 6. 17 f. Levit. 14, 2 ff. 49 ff. Hiernach war bei den Besprengungen, die zur Reinigung der durch Berührung eines Leichnams oder durch den Aussatz Befleckten angeordnet waren, eine Mischung von lebendigem Quellwasser theils mit der Asche der rothen Kuh, theils mit dem Blute eines geschlachteten Vogels vorgeschrieben. Dessgleichen war nach den angeführten Stellen zu diesen Besprengungen Ysop (זִיזַן, vergl. über diese Pflanze *Winer*, bibl. Realwörterb. Bd. 2. Aufl. 2. p. 819f.) und purpurfarbene Wolle erforderlich. Mit derselben ward wahrscheinlich der Ysopstengel umwunden, und dieser diente als Besprengungswedel. — αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν) *besprengte er sowohl das Buch selbst als auch das ganze Volk*. τὸ βιβλίον ist das βιβλίον τῆς διαθήκης Exod. 24, 7. Von einer Besprengung auch dieses Bundesbuches aber ist im Exodus nichts gemeldet. Man hat daher zur Ausgleichung der Differenz αὐτό τε τὸ βιβλίον noch vom vorhergehenden λαβὼν abhängen lassen wollen. So nach dem Vorgange der koptischen und armenischen Uebersetzung *Grotius*, *Wittich*, *Surenhus*, *Cramer*, *Bengel*, *Michaelis*, *Storr*, *Morus* u. A. Aber das nach βιβλίον folgende καὶ macht diese Fassung unmöglich. Denn dieses καὶ durch Unächterklärung (*Colomesius*, *Valckenaer*) oder durch Annahme eines Pleonasmus (so gewöhnlich) zu beseitigen, ist eigenmächtig; mit *Bengel* aber dasselbe in Correspondenz zu dem καὶ V. 21. als „et — et vero“ oder „non modo, verum etiam“ treten zu lassen, verwehrt, ausser der Unbehülflichkeit der dann entstehenden Satzbildung, und abgesehen von dem störenden δὲ V. 21., die doppelte Setzung des Verbuns ἐράντισεν V. 19. und V. 21. — πάντα τὸν λαόν) LXX. V. 8.: Λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αἷμα κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ. *Schlichting*: Omnem autem populum conspersisse dicitur, quia qui ex proxime astantibus conspersi fuerant, universi populi personam hac in parte gessere, ita ut totus populus conspersus fuisse censeretur. — ἐράντισεν) sc. zur Weihung und Reinigung.

V. 20. Exod. 24, 8. LXX.: καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα

τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων. — ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός) *Bengel*: „praecepit mihi, ut perferrem ad vos.“

V. 21. verknüpft mit dem V. 19. 20. Erwähnten nichts Gleichzeitiges, sondern ein erst späteres Factum. Denn als von Moses das Gesetz verkündigt ward, und das Volk Beobachtung desselben gelobte, existirte die Stiftshütte noch nicht. *Exod.* 40., wo von der Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte die Rede ist, wird nun aber nur eine Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe mit Oel, nicht eine Besprengung derselben mit Blut befohlen. Vergl. dasselbst V. 9. Dessgleichen ist im *Leviticus* zwar in Bezug auf den Altar einer Besprengung mit Blut (8, 15. 19. 24.), in Bezug auf die Stiftshütte und deren Geräth dagegen nur einer Salbung gedacht (8, 10 ff.). Möglich indess, dass die jüdische Tradition Genaueres wusste. Wenigstens erwähnt auch *Josephus* (*Antiqq.* 3, 8, 6.) eine Besprengung der Stiftshütte und ihrer Geräthe durch Moses mit Blut. — Falsch übrigens (wegen des Aorists) lassen *Seb. Schmidt, Wittich, Cramer* u. A. in V. 21. anstatt einer einmaligen That des Moses eine durch das mosaische Gesetz gebotene, in bestimmten Fristen wiederkehrende Besprengung berichtet werden, wobei dann die Meisten an die am grossen Versöhnungstage vorzunehmende Besprengung *Levit.* 16, 14 ff. gedacht wissen wollen. — καὶ — — δέ) *aber auch.* *Luk.* 2, 35. *Joh.* 8, 16. al. — τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας) die für den heiligen Dienst bestimmten Geräthe.

V. 22. Bestätigung der V. 19—21. angeführten speciellen historischen Thatsachen durch die allgemeine Regel, welche überhaupt auf dem Gebiete des mosaischen Gesetzes fast ausnahmslose Gültigkeit hat. — σχεδόν) *fast, beinahe* (*Act.* 13, 44. 19, 26.) gehört nicht zu ἐν αἵματι (*Bengel, Böhme*). Noch weniger ist es mit καθαρίζεται zu verknüpfen, wie von *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact* und *Primasius* geschieht, welche gegen allen Zusammenhang den Gedanken ausgesprochen finden, dass die nach Maassgabe des Gesetzes vorgenommene Reinigung nur eine partielle, leibliche, mithin eine nur unvollkommene sei, da sie Sünden nicht zu tilgen vermöge. Es gehört logisch zu πάντα. Der Verfasser schreibt aber nicht καὶ ἐν αἵματι σχεδὸν πάντα καθαρίζεται, stellt im Gegentheil σχεδὸν dem ganzen Satze voran, um anzudeuten, dass die in dem Ausdruck liegende Beschränkung auf beide Satzglieder sich erstrecke. Der Sinn ist demnach: und fast muss man sagen: Alles wird durch Blut nach dem Gesetz gereinigt,



und ohne Blutvergiessen tritt keine Vergebung ein. So mit Recht *Bleek*, *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 488. Aufl. 5. p. 638., *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 500. und *Alford*. Rücksichtlich des Gedankens verweist schon *Grotius* passend auf den Spruch des Talmud (tract. Joma fol. 5, 1. Menachoth fol. 93, 2.): אין כפרה אלא בדם, non est expiatio nisi per sanguinem. Dass übrigens durch σχεδόν das Vorhandensein einzelner Ausnahmen eingeräumt wird, findet für die erste Satzhälfte durch Exod. 19, 10. Levit. 15, 5 ff. 27. 16, 26. 28. 22, 6. Num. 31, 22—24., für die zweite Satzhälfte durch Levit. 5, 11—13. seine Rechtfertigung. — πάντα) d. h. Alles überhaupt (Menschen wie Sachen), was als levitisch unrein der Reinigung bedarf. Falsch *Peirce* und *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 563.): alle Geräthschaften des Heiligthums. — κατὰ τὸν νόμον) dem Gesetze zufolge, d. h. sobald die durch das mosaische Gesetz festgestellte Norm in Anschlag kommt. Der Zusatz κατὰ τὸν νόμον ist im Gedanken auch für das zweite Satzglied zu suppliren. — αἱματεκχυσία) ein sonst im Griechischen nicht weiter vorkommendes Wort. Nicht speciell das Ausgiessen des Bluts am Altar (*de Wette*, *Hofmann*, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 435., A.), sondern überhaupt das Blutvergiessen durch Schlachten von Opferthieren (*Bleek*, *Delitzsch*) ist gemeint. — ἄφεσις) Vergebung, sc. der begangenen Verschuldung.

V. 23—28. Musste das irdische Heiligthum durch dergleichen entsühnt und eingeweiht werden, so bedurfte es nothwendig zur Weihung des himmlischen Heiligthums eines vorzüglicheren Opfers. Dieses hat Christus am Ende der Welt ein für alle Mal durch seinen Sünden tilgenden Opfertod dargebracht, und bei seiner zu erwartenden Wiederkehr zum Heile derer, die auf ihn harren, wird kein nochmaliges Opfer nöthig sein.

V. 23. Die erste der beiden von ἀνάγκη οὖν abhängigen Aussagen (τὰ μὲν — καθαρίζεσθαι) wird als nothwendiges Ergebniss aus V. 18—22. gefolgert, während dann die zweite Aussage (αὐτὰ δὲ κτλ.) als ein nothwendiges Postulat wiederum aus der ersten Aussage abgeleitet, und solchergestalt eine Rückkehr zu der schon V. 16. 17. bewiesenen Nothwendigkeit des Opfertodes Christi gewonnen wird, um dieselbe von einer neuen Seite in's Licht zu setzen. Die Nothwendigkeit der V. 23. zuerst genannten Thatsache ergiebt sich aus der angegebenen Norm, die auf dem Gebiete des mosaischen Gesetzes Geltung hat; die

Nothwendigkeit der zuletzt genannten aus der Differenz des Christlichen vom Jüdischen. Der Hauptgedanke aber liegt in der zweiten Satzhälfte, zu welcher die erste nur die logische Brücke bildet. — οὐν) sc. da Blut ein solch nothwendiges Mittel zur Sühnung und Weihung ist. — ἀνάγκη οὐν) so *thut's denn Noth*. Zu ἀνάγκη οὐν ist ἐστίν, nicht mit *Faber Stapulensis*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. ἦν zu ergänzen. Denn obwohl der Verfasser bei beiden Satzgliedern ein nur einmaliges specielles Factum im Sinne hat, so drückt er sich doch, wie der Plural θυσίαις zeigt, universell aus, weil er eben aus der inneren Nothwendigkeit, wie sie durch den Sachverhalt selbst sich bedingt, argumentirt. — τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τοῦτοις καθαρῶν εἶναι, αὐτὰ δὲ κτλ.) *dass zwar das Abbild des im Himmel Befindlichen hierdurch gereinigt wird, das Himmlische selbst aber durch bessere Opfer als diese*, d. h. für das charakteristisch Jüdische bestimmt sich das Sühn- und Weihungsmittel nothwendig nach der angegebenen Norm des mosaischen Gesetzes; da nun aber Jüdisches und Christliches wie blosses Abbild des Himmlischen und Himmlisches selbst sich unterscheiden, so muss nothwendig das Sühn- und Weihungsmittel auf christlichem Gebiet ein vorzüglicheres sein als auf jüdischem. — Unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἐπουράνια sind weder die himmlischen Güter (*Seb. Schmidt*, *Wolf*, *Rambach* u. M.), noch auch die christliche Kirche und deren Glieder (*Zeger*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Calov*, *Böhme*, *Stengel*, A., vergl. auch *Tholuck*) zu verstehen. Noch weniger kann „dasjenige, was da, wo Gott wesentlich gegenwärtig ist, sein Verhältniss zur Gemeinde mit sich bringt, d. h. erstlich sein Wohnen bei ihr, welches darin besteht, dass die verklärt menschliche Natur Christi die Wohnung ist für die ganze Fülle des göttlichen Wesens, zweitens das menschliche Wesen in seiner Gottgeweihtheit, in welcher es Christus dem Vater darstellt und dargiebt, und drittens die Stätte, wo Gottes Zorn wider die menschliche Sünde der süßhaften Leistung begegnet, durch welche er gewendet wird, also Christus, wie er als die Sühnung unserer Sünde zwischen der Gemeinde und ihrem Gotte steht“ (*Hofmann*, *Schriftbew.* II. 1. p. 436 ff. Aufl. 2.), dadurch bezeichnet sein. Vielmehr ist damit, wie aus V. 24. sich ergibt, speciel *das himmlische Heiligthum* gemeint. V. 24. nämlich wird der Begriff ἄγια als schon aus V. 23. bekannt vorausgesetzt, insofern daselbst ἄγια fast tonlos ist, dagegen aller Nachdruck auf die Beiworte

χειροποιήτα u. s. w. fällt. Hiernach bestimmt sich auch τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς von selbst als *das irdische Heiligthum*, insofern es das unvollkommene Nachbild oder die Copie von jenem ist, wie denn schon 8, 5. das levitische Heiligthum als ὑπόδειγμα καὶ σκιά τῶν ἐπουρανίων charakterisirt worden war. Der *Plural* aber τὰ ὑποδείγματα ist gesetzt, weil eben der Verfasser schon bei V. 23. den Plural τὰ ἅγια V. 24. im Sinne hatte. So nimmt denn die erste Satzhälfte von V. 23. auf das specielle schon V. 21. angeführte Factum Rücksicht, während die zweite Satzhälfte durch das specielle Factum, dessen V. 24. Erwähnung geschieht, ihre Erläuterung erhält. — τοῖτοις) durch dergleichen, d. h. durch Blut von geschlachteten Opferthieren und ähnliche dem Irdischen angehörende Reinigungsmittel, zu welcher allgemeinen Rubrik auch die V. 13. erwähnte, hier jedoch nicht in Betracht kommende, Asche der rothen Kuh gehört. Wunderlich verkehrt *Paulus*: „für diese — die Israeliten — rein erklärt wurden.“ — καθαρίζεσθαι) ist Passivum. Willkürlich nimmt es *Heinrichs* als Medium, indem er als Object ἡμᾶς ergänzt wissen will, wogegen schon der Inhalt der vorhergehenden Verse entscheidet. Der Begriff des Gereinigtwerdens passt nun freilich nicht für das zweite Satzglied αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κτλ. Denn das himmlische Heiligthum ist entnommen der Berührung mit der sündigen Welt; es bedarf daher auch einer Entsühnung oder Reinigung nicht\*). Es ist indess unbedenklich, aus καθα-

---

\*) Anders freilich urtheilen *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 542 ff.) und *Alford*. Nach *Delitzsch* ist die Meinung des Verfassers folgende: „Das überweltliche Allerheiligste, d. i. der ungeschaffene ewige Himmel Gottes bedurfte, obwohl trübungsloses Licht in sich selber, eines καθαρίζεσθαι insofern, als das Licht der Liebe gegen die Menschheit da vom Feuer des Zorns über die sündige, so zu sagen, überlodert und verdunkelt war, und das himmlische Zelt, d. i. die Stätte seiner liebesherrlichen Selbstversichtbarung für Engel und Menschen, bedurfte eines καθαρίζεσθαι insofern, als die Menschen sich diese auch für sie von Anbeginn bestimmte Stätte durch die Sünde unnahbar gemacht hatten, und sie also erst in die zugängliche Offenbarungsstätte eines den Menschen gnädigen Gottes umgewandelt werden musste. Sowohl in Bezug auf τὰ ἅγια, als in Bezug auf τὴν σηνήν, also auf τὰ ἐπουράνια insgesamt bedurfte es einer Aufhebung der Wirkung menschlicher Sünde auf sie und einer Aufhebung der göttlichen Gegenwirkung gegen die Sünde, des Zorns, oder, was dasselbe, einer Wandelung desselben in Liebe.“

ρίξεσθαι ein verwandtes Verbum vermittelt der Annahme eines Zeugma zum zweiten Satzgliede hinzuzudenken. Da nun nach dem Vorhergehenden das καθαρίξεσθαι ein Begriff ist, der dem Begriff des ἐγκαυνίσειν V. 18. sich unterordnet, das erstere nur den Zweck des letzteren hat, so nimmt man am besten aus dem Begriff des Gereinigtwerdens im ersten Satzgliede für das zweite Satzglied den Begriff des Geweihtwerdens zum Dienste Gottes heraus, indem man dann diess Geweihtwerden des himmlischen Heiligthums von der durch Christi Blut bewirkten Zutritts-eröffnung zu demselben (vergl. 10, 19. 20.) versteht. — κρείττοσιν θυσίαις) Der Plural ist gewählt, obwohl der Verfasser ausschliesslich an den Opfertod Christi denkt, wegen der allgemeinen Redeform V. 23. als Plural der Kategorie (*de Wette*). Falsch *Grotius* und *Stengel*: ausser dem Opfertode Christi seien zugleich die Leiden der Gläubigen nebst ihren Gebeten und Liebeswerken (13, 15. 16.), und ähnlich *Paulus*: es seien die Aufopferungen Jesu und aller Christen für das pflichtliche Gute gemeint; falsch aber auch *Beza*: es werde darauf hingewiesen, dass das eine Opfer Christi anstatt vieler sei. — Ueber παρὰ nach dem Comparativ s. zu 1, 4.

V. 24. Bekräftigende Rechtfertigung von αὐτὰ τὰ ἐπουράνια V. 23. durch den Nachweis, dass wirklich das himmlische Heiligthum das durch Christi Opfer Geweihte sei. Falsch *Delitzsch*: V. 24. werde die Erforderlichkeit besserer Opfer für die himmlische Welt aus der Wirklichkeit des Einen geleisteten und zu Gott gebrachten begründet. Denn auf die Einmaligkeit des Opfers Christi geht die Rede erst V. 25. über. — οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν Χριστός) denn nicht in ein mit Händen gemachtes (V. 11.) Heiliges (d. h. Allerheiligstes, s. zu V. 8.) ging Christus ein. — χειροποίητα) als der Hauptbegriff emphatisch vorangestellt. — ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) ein Abbild des wahrhaftigen (8, 2.), wesenhaften. ἀντίτυπα bezeichnet weder die Copie einer Copie, wie *Bleek* nach dem Vorgange von *Michaelis* ad Peirc., *Cramer*, *Chr. Fr. Schmid* von der Voraussetzung aus annimmt, dass der Verfasser schon den τύπος 8, 5. als blosses Abbild des Urbildes sich gedacht habe, noch ist es mit dem Simplex τύπος gleichzusetzen, wie von *Chrysostomus*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Wolf*, *Carpzov* u. A. geschieht. Gemeint ist das Gegenbild, d. h. das nach Maassgabe des τύπος oder des Vorbildes, welches Gott den Moses schauen liess (vergl. 8, 5.),



gebildete *Ab-* oder *Nachbild*. Der Ausdruck ist daher mit ὑπόδειγμα 8, 5. 9, 23. wesentlich gleich. — ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν) *sondern in den Himmel selbst*, in das himmlische Allerheiligste, wo der Thron Gottes selber sich befindet, im Gegensatz zu dem irdischen Allerheiligsten, nicht zu dem himmlischen Vorderzelt V. 11. — νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν) *um jetzt vor dem Angesichte Gottes zu unsern Gunsten* (als unser Fürsprecher und auf unsere Seligkeit bedacht, vergl. 7, 25.) *zu erscheinen*. — νῦν) *jetzt*, nachdem er im Himmel seinen bleibenden Wohnsitz erhalten. — *Vor dem Angesichte Gottes*. Auch hierin ein Hinweis auf die Hoheit Christi, des himmlischen Hohenpriesters. Denn nach Exod. 33, 20. konnte kein Mensch am Leben bleiben, der Gottes Angesicht geschaut; wesshalb auch der irdische Hohepriester nicht einmal das irdische Allerheiligste betreten durfte, ohne dass dasselbe zuvor vom Rauche des Rauchopferaltars erfüllt, und dadurch seinem Blick die dortige abbildliche Gegenwart Gottes verhüllt worden war. Vergl. Levit. 16, 12. 13.

V. 25—28. Abermalige (vergl. 7, 27. 28. 9, 12.) Hervorhebung der Einmaligkeit (und somit der Vollgenüge) des Opfers Christi.

V. 25. Οὐδέ) *noch auch* sc. εἰσῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν. — προσφέρειν αὐτόν) bezeichnet nicht das Sichdarstellen mit seinem Blute vor Gott im himmlischen Allerheiligsten (*Böhme, Bleek, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 474., *Alford* u. M.), sondern das sich selbst zum Opfer Darbringen auf Erden. Der Sinn ist: nicht deshalb ging Christus ein in das himmlische Allerheiligste, um alsbald dasselbe wieder zu verlassen, und auf's Neue auf Erden sich selbst zu opfern. — ὁ ἀρχιερεὺς) der levitische Hohepriester. — τὰ ἅγια) das irdische Allerheiligste. — ἐν αἵματι ἁλλοτριῷ) *versehen mit fremdem Blut*. — ἁλλοτριῷ) Gegensatz zu αὐτόν.

V. 26. Erweis der Nothwendigkeit eines nur einmaligen Opfers Christi aus der Widersinnigkeit des Gegentheils. Genügte das Opfer Christi nicht ein für alle Mal zur Sündentilgung, so hätte er ja schon vom Anbeginn der Welt an, weil nämlich, so lange die Welt besteht, keine Generation der Menschheit frei von Sünde war, oftmals nach einander den Tod erdulden müssen. Nun aber, da das widersinnig ist, verhält es sich in Wirklichkeit ganz anders. Aus dieser Argumentation ergiebt sich, dass der Verfasser eine Sühnung der Sünden auch der gesammten

früheren Menschheit kraft des Opfertodes Christi annahm. Irriges über den Gedankenzusammenhang haben *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 441.), *Dehitzsch* und *Alford*. S. dagegen *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 552. Anm. — ἐπεὶ) denn sonst, alioquin. Vergl. 1. Kor. 5, 10. 7, 14. al. — ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν) musste er oftmals leiden. — Ueber ἔδει ohne αὐν s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 254. Aufl. 5. p. 328. — παθεῖν speciell vom Erleiden des Todes, wie 13, 12. — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) von Grundlegung oder Erschaffung der Welt an (vergl. 4, 3.), d. h. hier: so lange es Menschen giebt in der Welt. — νυνὶ δέ) wie 8, 6. im logischen Sinn: nun aber. Gegensatz zu ἐπεὶ κτλ. — ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) am Ende der Zeitperioden. Gegensatz zu ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, und gleichbedeutend mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων 1, 1. Vergl. auch ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος Matth. 13, 40. 49. — εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ) zur Sündentilgung durch sein Opfer. Diese Worte gehören zusammen. Die Verknüpfung von διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ mit πεφανέρωται, welche *Jac. Cappellus*, *Grotius*, *Carpzov*, *Heinrichs*, *Schulz*, *Böhme*, *Tholuck* u. A. vorgezogen haben, ist bei der richtigen Sinnbestimmung des Verbums (s. u.) hart und unnatürlich, und durch das angebliche Analogon ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος 1. Joh. 5, 6. noch keineswegs gerechtfertigt. *Tholuck's* Einwand aber, dass ἅπαξ — αἰώνων dem κατ' ἐνιαυτὸν V. 25., und πεφανέρωται διὰ τῆς θυσίας dem εἰσέρχεται ἐν αἵματι ἄλλοτρίῳ ebendasselbst antithetisch gegenüberstehe, ist nichtig, da die zweite Satzhälfte von V. 26. zur ersten Satzhälfte dieses Verses, nicht aber zu V. 25., den Gegensatz bildet, wesshalb auch ἐπεὶ — κόσμου nicht mit *Beza*, *Mill*, *Griesbach*, *Carpzov*, *Schulz*, *Bloomfield* u. A. in Parenthese zu schließen ist. — Auf dem Personalpronomen bei θυσίας liegt übrigens kein Nachdruck, so dass der Sinn wäre: durch das Opfer von sich selbst (so *Erasmus*, *Calvin*, *Beza* in ihren Uebersetzungen, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Schulz*, *Heinrichs*, *Böhme*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard* u. A.). Es heisst bloss: durch sein Opfer (*Bleek*, *de Wette*), so dass nicht αὐτοῦ sondern αὐτοῦ zu schreiben ist. Der Gegensatz des eigenen und fremden Opferblutes war schon V. 25. auf's Neue hinlänglich hervorgehoben. — πεφανέρωται) er ist offenbar gemacht worden, d. h. er ist erschienen oder sichtbar auf Erden aufgetreten. Vergl. 1. Petr. 1, 20. 1. Joh. 3, 5. 8., auch Kol. 3, 4. 1. Joh. 2, 28. 1. Petr. 5, 4. Von dem Erscheinen vor Gott den Ausdruck zu deuten,

und ihn mit *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ* V. 24. gleichzusetzen (*Jac. Cappellus, Grotius, Heinrichs, Schulz, A.*), verwehrt ebensowohl das Fehlen des dann unentbehrlichen Zusatzes *τῷ θεῷ* wie das dem *πεφανέρωται* correspondirende *ἐκ δευτέρου ἰφθίσεται* V. 28.

V. 27. 28. Weitere (*καί*) Geltendmachung des *ἅπαξ* V. 26. durch eine Analogie. Wie den Menschen ein für alle Mal der Tod beschieden ist, sie, wenn sie den Tod einmal erduldet haben, nicht noch einmal zu sterben brauchen, sondern auf den Tod für sie nur noch das Gericht folgt, so hat auch Christus ein für alle Mal zur Tilgung der Sünden sich dargebracht; bei seiner Wiederkehr wird er nicht nochmals zur Sündentilgung sich darzubringen haben, sondern wiederkehren wird er nur noch, um die Gläubigen in den Besitz des ewigen Heils zu setzen. — *καθ' ὅσον*) *insofern als*. Ist nicht ganz gleichbedeutend mit *καθώς*, was man wegen des folgenden *οὕτως* hätte erwarten sollen, und was *Grotius* und *Braun* als das ursprünglich Geschriebene vermuthen; denn es enthält, während *καθώς* den blossen Begriff der Vergleichung ausdrücken würde, zugleich eine Grundangabe. Die Grundangabe bezieht sich aber bloss auf *ἅπαξ ἀποθανεῖν*, dem dann das *ἅπαξ προσενεχθεὶς* V. 28. entspricht, nicht auch auf den Zusatz *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*, da diesem V. 28. ein Moment der Verschiedenartigkeit gegenübergestellt wird. Der Sinn ist: insofern die Menschen überhaupt nur einmal den Tod zu erleiden haben, so konnte auch Christus, da er hierin seinen Brüdern völlig gleich war, nicht mehrmals sterben. — *ἀπέκειται*) *beschieden ist* (im Rathschluss Gottes). Vergl. Kol. 1, 5. 2. Tim. 4, 8. Das Verbum ursprünglich von dem, was bei Seite gelegt ist, und so bereit liegt zum künftigen Gebrauch. — *ἅπαξ ἀποθανεῖν*) *ein einziges Mal* oder *ein für alle Mal* zu sterben. Vergl. *Sophocles* bei *Stobaeus* II, 120.: *θανεῖν γὰρ οὐκ ἔξεσι τοῖς αὐτοῖσι δις*. — *Calvin*: Si quis objiciat, bis quosdam esse mortuos, ut Lazarum et similes (vergl. Hebr. 11, 35.), expedita est solutio, apostolum hic de ordinaria hominum conditione disputare; quin etiam ab hoc ordine eximuntur, quos subita commutatio corruptione exuēt (vergl. Hebr. 11, 5.). — *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*) sc. *ἀπόκειται*, nicht *ἐστὶν* oder *ἔσται* (*Camerarius, Klee*). Ob übrigens die *κρίσις* als unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen eintretend (*Jac. Cappellus, A.*), oder als ein erst späterer, mit der allgemeinen Todtenauferweckung zusammenfallender Act vom Verfasser gedacht worden sei (*Bengel, Bleek*,

*Tholuck, Bisping, Delitzsch, A.*), dafür giebt das dehnbare μετὰ τοῦτο keinen Fingerzeig. — κρίσις) Gericht. Ist ganz allgemein zu nehmen. Falsch versteht es *Schulz* (und so auch *Böhme*) speciell vom Gericht zur Bestrafung oder Verdammung, indem er V. 27. 28. irrig — weil im Widerspruch mit dem absoluten τοῖς ἀνθρώποις — zwei verschiedene *Classen* von Menschen (zu bestrafende und zu beseligende) einander gegenübergestellt glaubt.

V. 28. Ἀπαξ προσενεχθεῖς) ein Mal (durch Erduldung des Todes zum Opfer) dargebracht. *Chrysostomus*: ὑπὸ τίνος προσενεχθεῖς; ὑφ' ἑαυτοῦ δηλονότι. Falsch (vergl. ἑαυτὸν V. 25. 14.) *Delitzsch*: bei dem passivischen προσενεχθεῖς sei „an die von menschlich-dämonischer Macht ausgehende Vergewaltigung zu denken, welche sich Christus widerfahren liess, um προσφορὰ zur Sühne der Menschheit zu werden.“ Die Worte Ἀπαξ προσενεχθεῖς entsprechen dem Ἀπαξ ἀποθανεῖν V. 27., und προσενεχθεῖς bildet mit dem folgenden ἀνενεγκεῖν eine Paronomasie: dargebracht, um fortzubringen. ἀνενεγκεῖν nämlich bezeichnet nicht das Hinauftragen (und Anheften) an das Kreuz (*Jac. Cappellus, Calov, Wolf, Bengel* u. A. nach 1. Petr. 2, 24., wo aber ἐπὶ τὸ ξύλον dabeisteht), oder das stellvertretende Tragen (*Augustin de pecc. mer. 1, 28., Estius, Seb. Schmidt, Böhme, de Wette, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 544 f., *Alford* u. A. nach dem Sinne des Verbuns LXX. Jes. 53, 12.: αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε, welcher Ausspruch allerdings an unserer Stelle dem Verfasser vorgeschwebt haben mag), oder das Darbringen der Sünden gleichsam als Opfer (*Peschito, Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Michaelis*), sondern die Sühnung der Sünden unter der Vorstellungsförm der sofort mit Nothwendigkeit sich daran knüpfenden Folge, d. h. das Fortschaffen der Sünden, so dass es den durch εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας V. 26. ausgesprochenen Begriff wieder aufnimmt, und mit ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας 10, 4. identisch wird. Sprachlich ist diese Deutung ohne Anstoss (gegen *Delitzsch* u. A.), da das ἀνὰ in ἀνενεγκεῖν nicht anders als wie z. B. sehr häufig das ἀνὰ in ἀναιρεῖν gebraucht worden ist. — πολλῶν) macht auch hier wie 2, 10. und öfter (s. p. 102.) nur den Begriff der Menge oder Vielheit geltend, ohne Rücksichtnahme darauf, ob diese Vielheit die Gesammtheit der Menschen sei oder nicht. — ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται) wird zum zweiten Mal sichtbar erscheinen, nämlich bei seiner Parusie. Nach *Bleek* entsteht, wenn man προσενεχθεῖς von dem auf Erden erlit-



tenen Tode, und nicht mit ihm von einer erst nach der Auferstehung im Himmel geschehenen Handlung erklärt, durch die Worte eine Schwierigkeit, da ja dann Christus schon nach seiner Auferstehung zum zweiten Mal sichtbar erschienen sei. Aber eine solche Schwierigkeit ist auch bei jener Fassung von *προσενεχθείς* gar nicht vorhanden. Denn *ἐκ δευτέρου ὀφθίσκεται* kann nur von einem zweiten sichtbaren Erscheinen *auf Erden* verstanden werden; als Christus aber nach seiner Auferstehung den Jüngern wieder erschien, hatte er eben *die Erde* noch nicht verlassen; jene Erscheinungen des auferweckten Christus vor seiner Himmelfahrt gehörten demnach noch der Periode seines *ersten* sichtbaren Auftretens auf Erden an. — *χωρὶς ἁμαρτίας*) bildet den Gegensatz zu *εἰς τὸ πολλῶν ἀνεγκεῖν ἁμαρτίας*, ist daher nach Maassgabe dieser Worte zu deuten. (Irrig Bleek: *χωρὶς ἁμαρτίας* bilde den Gegensatz zu *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ περαινέσονται* V. 26.) Christus hat *ein Mal* sich dargebracht zur Sühnung der menschlichen Sünden; kehrt er zum zweiten Male zur Erde zurück, so wird er nicht noch einmal mit Sühnung der menschlichen Sünde es zu thun haben, sondern er wird *abgesehen von Sünde* oder *los von aller Beziehung zur Sünde* den Gläubigen die *σωτηρία* bringen. Frei von Schuld und Strafe der Sünde *hat* Christus die Gläubigen bereits bei seinem ersten Erscheinen auf Erden durch seinen Opfertod gemacht. *Positiv beseligen* wird er sie bei seiner Wiederkehr. *χωρὶς ἁμαρτίας* durch Annahme eines Hyperbaton mit *τοῖς ἀπεκδεχομένοις* zu verbinden (so *Faber Stapulensis* und *Grotius*), ist grammatisch unmöglich. Es kann aber auch nicht der Sinn sein, wie die *Irringianer* wollen, dass Christus selbst bei seinem zweiten Erscheinen auf Erden frei von Sünde sein werde, im Gegensatz zur Sündenlust, die während seines ersten Erscheinens ihm angehaftet habe; denn dass Christus auch während dieser Zeit trotz alles Versuchtseins frei von Sünde gewesen, spricht ja der Verfasser 4, 15. deutlich aus. Unrichtig auch lässt *Bleek* nach dem Vorgange von *Theodorus Mopsuestenus* (τὸ γὰρ χωρὶς ἁμαρτίας τοῦτο λέγει, ὅτι μὴ κρατούσης ἔτι τῆς ἁμαρτίας οὕτω καὶ αὐτὸς ἔξω παντὸς ἀνθρωπίνου πάθους ὀφθίσκεται τότε) und von *Theodorel* (οὐκ ἔτι τῆς ἁμαρτίας κρατούσης, ἀντὶ τοῦ χώρου οὐκ ἔτι ἐχούσης κατὰ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἁμαρτίας) *χωρὶς ἁμαρτίας* so viel wie *μὴ οὐσης ἁμαρτίας* bedeuten, so dass der Sinn sein soll: „bei der Wiederkehr Christi werde die Sünde nicht mehr vorhanden sein, wenigstens in dem Gebiete, worauf sich die Einwir-

kung des Erlösers beziehen werde.“ Schon grammatisch ist diese Fassung unstatthaft, da *χωρίς ἁμαρτίας* in einer Beziehung zu dem Subject in *ὁφθῆσεται* stehen muss, also nicht durch Gleichsetzung mit einem selbstständigen Participialsatz aus dieser Beziehung herausgerissen werden darf. Aber auch der entstehende Gedanke hätte Schwierigkeit, wie *Bleek* selbst durch die Hinzufügung des „wenigstens u. s. w.“ zugesteht, und obwohl ihn *Bleek* zu rechtfertigen gesucht hat. Noch andere falsche Deutungen des *χωρίς ἁμαρτίας* bei *Andern*. So, es besage: ohne wiederum stellvertretend mit den Sünden der Menschen belastet, gleichsam für sie zur Sünde (2. Kor. 5, 21.) gemacht worden zu sein (*Oecumenius*, *Theophylact*, *Clarius*, *Akersloot*, *Wolf*, *Carpzov*, *Chr. Fr. Schmid*, *Heinrichs*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm*, *Lehrbegr.* des Hebräerbr. p. 545. Anm., *Alford* u. A.), was schon durch die Irrigkeit, das vorhergehende *ἀνενεγκεῖν* vom stellvertretenden Tragen der Sünden zu erklären, sich widerlegt; ohne Sündenstrafe (*Klee*, A.); ohne das für die Sünde übernommene Leiden (*Tholuck*); sine corporis, peccato obnoxii, mortalitate (*Zeger*); sine sacrificio pro peccato (*Jac. Cappellus* u. A.); nicht als Dulder fremder Schuld, sondern als heiliger Richter fremder Schuld (*Ebrard*, *Delitzsch*; ähnlich *Stein* u. M.), u. s. f., was sämmtlich den sprachlichen Ausdruck gegen sich hat. — *εἰς σωτηρίαν*) gehört zu *ὁφθῆσεται*, nicht, wie freilich bei Beibehaltung des unächten Zusatzes *διὰ πίστεως* (s. die krit. Anmerk.) verknüpft werden müsste, zu *ἀπεκδεχομένοις* (so *Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Camcrarius*, *Wolf*, *Klee*, *Paulus*, *Stein*). Denn *τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις* enthält ein unwesentliches, *εἰς σωτηρίαν* aber ein wesentliches Moment der Aussage V. 28. *εἰς σωτηρίαν* nämlich ist positive Näherbestimmung des negativen *χωρίς ἁμαρτίας*, und bildet somit, wie dieses, eine Antithese zu *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*. Der ganze Satz aber *ἐκ δευτέρου* — *εἰς σωτηρίαν* correspondirt dem zweiten Satzgliede V. 27.: *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*.

## Καπ. X.

V. 1. lautet in der *Recepta*: *Σκιὰν γὰρ ἔχον ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, ἃς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηγιεῖς, οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* Statt dessen fasst *Lachmann* die Worte

Συιάν — πραγμάτων als einen selbstständigen Satz, indem er hinter πραγμάτων ein Punctum setzt, lässt dann in der Stereotypausgabe das Relativum vor προσφέρουσιν fort, während er in der grösseren Ausgabe das recipirte ᾧς vor diesem Verbum wieder hinzugefügt hat, setzt ein Komma nach προσφέρουσιν, und schreibt δύνανται statt δύναται. Diese von Lachmann gegebene Interpunction und Textgestalt ist in allem Wesentlichen unbedingt zu verwerfen. Bei der Abtrennung der Anfangsworte des Verses zu einer selbstständigen Aussage müsste εἶσιν zu ἔχων ergänzt werden. Eine solche Ergänzung aber wäre durchaus gegen den Sprachcharakter des Hebräerbriefs; ohnehin bliebe schon wegen der Kurze des Satzes unerklärbar, wie das Participium ἔχων statt des von selbst sich anbietenden Tempus finitum ἔχει hätte geschrieben werden sollen. Dazu käme, dass die Verknüpfung mit dem Vorigen durch γὰρ Schwierigkeit machte, und der nachfolgende Satz zum Asyndeton würde. Ausserdem würde dieser nachfolgende Satz bei dem Mangel jedes verknüpfenden Relativums nicht einmal den Gesetzen der Grammatik Genüge leisten. Das Relativum vor προσφέρουσιν fehlt in A. 2. 7\*. 17. 47. Syr. utr. Arm., und A\*\*. 31. Syr. Philonex. schalten dann αἰ vor οὐδέποτε ein. Statt der *Recepta*: ᾧς προσφέρ. findet sich aber in D\*. L. (?) 73. 137., in einem alten Fragment bei Matthaei, welches Tischendorf in der *edit. VII.* (vergl. Pars I. p. CXCI.) als N. bezeichnet hat, bei Theodoret, sowie in einer Handschrift des Chrysost. und in der lateinischen Uebersetzung von D. E.: αἷς προσφέρ., und letzteres ist von Bleek, Tischendorf und Alford vorgezogen. Doch ist die *Recepta* ᾧς, welche auf C. D\*\*\*. E. (?) K., die Mehrzahl der Minuskeln und viele VV. sich stützt, zu schützen. Da die drei unmittelbar vorhergehenden Worte auf αἷς sich endigen, so konnte auch ᾧς leicht in αἷς verwandelt werden. Die *Recepta*: δύνανται endlich wird durch D(\* und \*\*\*). E. K. L., sehr viele Minuskeln, Vulg. It. Copt. al. Chrys. Theodoret. (text.) Oecum. (comm.) al. bezeugt, während den (auch von Tischendorf I. vorgezogenen, und schon von Griesbach in den innern Rand gesetzten) Plural δύνανται A. C. D\*\*, etwa 30 Minuskeln, Syr. al. Chrys. (codd.) Theodoret. (comm.?) Damasc. Theophyl. al. darbieten. Aber der Plural ist sinnlos, und kann desshalb nur als Schreibversehen betrachtet werden, welches durch den vorhergehenden Plural προσφέρουσιν veranlasst ward. — V. 2. Ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο) Elzev.: ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο. Gegen die entscheidende Auctorität sämtlicher Uncialhandschriften, der meisten Minuskeln, Versionen und Väter. — Den Vorzug vor der *Recepta*: κενὰ θαρμύνους verdient als besser beglaubigt: κενὰ θαρμισμένους (gebilligt von Grotius, Bleek, Tischendorf I., Delitzsch, Alford). Für κενὰ θα-

ρισμένους spricht nicht bloss das Zeugniß von D. E. K. 17\* 23\*\*. 37. 39. al., sondern auch das als Schreibfehler aus demselben entstandene κεκαθαρισμένους in A. C., welches letztere *Lachmann* aufgenommen hat. — V. 6. *Recepta* hier und V. 8.: εὐδόκησας. Besser bezeugt aber ist hier (durch A. C. D\*. E., das alte Fragment bei *Matth.*, al.) und V. 8. (durch A. D\*. [E.?] al. Cyr. Theodoret.) die von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* gewählte, auch von *Delitzsch* gebilligte, Schreibung: ἡὐδόκησας. — V. 8. Statt der *Recepta*: θυσίαν καὶ προσφορὰν lesen *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* mit Recht nach A. C. D\*. 17. 23. 57. al. Vulg. It. Syr. Copt. Sahid. Arab. Erp. Cyrill. den Plural: θυσίας καὶ προσφοράς. Der Beachtung empfohlen schon von *Griesbach*. Der Singular ist spätere Aenderung zur Conformation mit V. 5. — Dessgleichen ist mit *Lachmann* und *Tischendorf* τόν, welches die *Recepta* vor νόμον hinzufügt, nach A. C. 37. 46. 71. 73. al. Sahid. Cyrill. Chrys. Theodoret. zu tilgen. Die Einschlebung des Artikels war leichter möglich als seine Auswerfung. — V. 9. τοῦ ποιῆσαι) *Elzev.*: τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός. Gegen A. C. D. E. K. 17. 39. 46. al. mult. It. Copt. Aeth. al. ὁ θεός ist vervollständigender Zusatz aus V. 7. Mit Recht getilgt von *Griesbach*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche*. — V. 10. Statt des blossen διὰ in der *Recepta* lesen *Matthaei* und *Tischendorf* II. und VII. nach dem Vorgange der *Edd. Complutens.*, *Erasm.*, *Colin.*, *Stephan.*: οἱ διὰ. *Bloomfield* setzt οἱ in Klammern hinzu. Aber οἱ (sc. ἡγιασμένοι) fehlt in A. C. D\*. E\*. 31. 47. al. Chrys., Theodoret., und verdankt sein Entstehen einem Augenfehler, indem die Endung σμένοι in ἡγιασμένοι zur Schreibung von ἱσμέν οἱ Veranlassung gab. — Anstatt τοῦ σώματος in der *Recepta* haben D\*. E. nebst ihrer lateinischen Uebersetzung: τοῦ αἵματος. Verfehlte Emendation, da τοῦ σώματος V. 10. in augenscheinlicher Correspondenz zu dem Citate σῶμα δὲ κατηγορίῳ μοι V. 5. gewählt worden ist. — Ἰησοῦ Χριστοῦ) *Elzev.*: τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber der Artikel hat das Zeugniß sämtlicher Uncialen, vieler Minuskeln und VV. gegen sich, und ist mit Recht von *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* ausgeworfen. — V. 11. lesen *Elzev.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Scholz*, *Tischendorf* II. und VII., *Bloomfield*, *Reiche*: πᾶς μὲν ἱερεὺς. In Schutz genommen auch von *Böhme*, *Tholuck* und *Delitzsch*. Den Vorzug indess verdient die Lesart: πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς, welche durch A. C. 31. 37. 46. al. Syr. utr. (jedoch in der *Philonex.* mit einem Asteriscus) Basm. Aeth. Arm. Theodoret. (text.) Cyrill. Euthal. al. dargeboten wird, schon in die *Editt. Complut.*, *Plantin.*, *Genev.* aufgenommen ward, und



neuerdings von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *Alford* restituirt worden ist. Wären die gewöhnlichen levitischen Priester gemeint, so würde, wie mit Recht *Bleek* bemerkt, οἱ ἱερεῖς statt πᾶς ἱερεὺς geschrieben sein, da jeder einzelne levitische Priester keineswegs täglich zu opfern hatte. Weniger unpassend dagegen ist die Aussage der täglichen Opferdarbringung in Bezug auf den Hohenpriester, da, was von den levitischen Priestern im Allgemeinen galt, wohl speciell dem Hohenpriester als dem Haupt und Repräsentanten derselben beigelegt werden konnte. Ohnehin ist hier am Schluss der Erörterung und wegen der Parallele mit der Person Christi nicht sowohl die Nennung des gewöhnlichen jüdischen Priesters als die Nennung des jüdischen Hohenpriesters zu erwarten. Die Lesart πᾶς μὲν ἱερεὺς ist daher als spätere Correctur anzusehen, welche dem nachfolgenden καθ' ἡμέραν zu Liebe vorgenommen ward, da dieses scheinbar mit πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς im Widerspruch stand. — V. 12. οὗτος δέ) *Elzev.*, *Matthaei*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*: αὐτός δέ. Aber οὗτος δέ (empfohlen von *Griesbach*, aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischendorf I.*, *Alford*, *Reiche*, gebilligt auch von *Delitzsch*) wird gefordert durch die überwiegende Auctorität von A. C. D\*. E. 67\*. 80. 116. al. Syr. utr. Arr. Copt. Basm. Aeth. Arm. It. Vulg. al. Chrys. Cyr. Damasc. al. — Statt der *Recepta*: ἐν δεξιᾷ hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe: ἐκ δεξιῶν geschrieben, was aber durch A. 31. nur schwach beglaubigt ist. Mit Recht ist desshalb *Lachmann* in seiner grösseren Ausgabe zur *Recepta* zurückgekehrt. — V. 15. μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι) *Elzev.*, *Matth.*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Reiche*: μετὰ γὰρ τὸ προεἰρηκέναι. Gegen entscheidende Zeugen (A. C. D. E. 17. 31. 47. al. m. Syr. utr. Arr. Copt. Basm. Aeth. It. Vulg. Chrys. Theoph. Ambros. Sedul.). Verdächtig schon von *Griesbach*. — V. 16. *Elzev.*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Bloomfield*, *Alford*, *Reiche*: ἐπὶ τῶν διανοιῶν nach D\*. und \*\*. E. K. L., den meisten Minuskeln und Uebersetzungen, Chrys. Theodoret. al. Ambros. al. Dagegen haben ἐπὶ τὴν διάνοιαν: A. C. D\*, 17. 31. 47. al. Vulg. (Amiat. Harlej.\* Tolet.). Gebilligt von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, und wahrscheinlich das Ursprüngliche. — V. 17. *Elzev.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bloomfield*: μνησθῶ. Richtiger *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford* nach A. C. D\*. E. 17.: μνησθήσομαι, was *Griesbach* in den innern Rand gesetzt hat. μνησθῶ kam aus 8, 12. herüber. — V. 22. *Recepta*: ἐξήρατισμένοι. Nach A. C. D\*. schreiben *Lachmann*: ἑξήρατισμένοι, *Tischendorf* und *Alford*: ἑξήρατισμένοι. — V. 29. Die Worte: ἐν ᾧ ἡ γένεσις hat *Lachmann* in der Stereotypausgabe getilgt, mit Recht

aber, da sie nur von A. und Chrysost. ausgelassen werden, in der grösseren Ausgabe beibehalten. — V. 30. Den nach ἀνταποδώσω in der *Recepta* folgenden Zusatz: λέγει κύριος hat *Tischendorf I.* und *II.* nach D\*. 17. 23\*. 67\*\*. Vulg. It. Copt. Syr. Aeth. Arab. Erp. Ambr. Bed. ausgeworfen, und auch *Mill* (Prolegg. 496.), *Bengel*, *Griesbach* u. M. betrachten ihn als wahrscheinliches Glossem. *Bloomfield* schliesst ihn in Klammern. Er wird indess geschützt durch A. D\*\*\*. E. K. L. etc. Syr. Philonex. al. und viele VV. Mit Recht hat ihn daher *Tischendorf* in die *edit. VII.* wieder aufgenommen. Auch *Delitzsch*, *Alford* und *Reiche* haben neuerdings für seine Aechtheit sich erklärt. — Die *Recepta*: κύριος κρινεῖ ist mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. D. E. K. 31. 73. al. Vulg. It. Syr. utr. Aeth. Theodoret. (sem.) umzustellen in κρινεῖ κύριος. *Bleek* und *Delitzsch* lesen nach D. E. 55. 71. Vulg. It. Theodoret. (sem.): ὅτι κρινεῖ κύριος. Ganz ebenso LXX. Deuteron. 32, 36. Ps. 135, 14. — V. 34. τοῖς δεσμοῖς) So ist mit *Griesbach*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* u. A. zu lesen nach A. D\*. [wie Cod. B. bei 9, 14. aufhört, so fehlt in Cod. C.: 10, 24—12, 15.] 47. 67\*\*. 73. al. Syr. utr. Arab. Erpen. Copt. Arm. Vulg. Chrys. Antioch. Damasc. Theodoret. (comm.) Oecum. (comm.) Pelag. Ambros. al. Aus τοῖς δεσμοῖς entstand durch Schreibversehen: τοῖς δεσμοῖς, welches bei Orig. exhort. ad martyr. 44. sich findet, und welchem das *vinculis eorum* der lateinischen Uebersetzung in D. E. entspricht, während dann τοῖς δεσμοῖς glossematisch zu der (noch von *Matthaei* und *Bloomfield* in Schutz genommenen) *Recepta*: τοῖς δεσμοῖς μου (D\*\*\*. E. K. L. etc.) vervollständigt ward, indem man Paulus als den Verfasser des Briefs ansah, und so eine Anerkennung der ihm selber während seiner Gefangenschaft von den Palästinensern bewiesenen Theilnahme ausgesprochen fand. — Im Folgenden ist die Lesart: ἔχουσιν αὐτοῖς, welche durch D. E. K. L., fast 60 Minuskeln, Chrys. Theodoret. Isidor. III, 225. Damasc. Theophyl. sehr stark bezeugt, schon in die *Edd. Complut.*, *Erasm.* 1., *Steph.* 1. und 2. aufgenommen, und später von *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Tischendorf II.* und *VII.*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* bevorzugt ist, für ursprünglich zu halten, insofern aus ihr am leichtesten die Entstehung sowohl der *Recepta*: ἔχουσιν ἐν αὐτοῖς (die, wie es scheint, nur auf wenige Minuskeln sich gründet), als auch der durch A., 4 Minuskeln, das alte Fragment bei *Matthaei*, Vulg. It. al. dargebotenen, von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* befolgten Lesart: ἔχουσιν αὐτοὺς sich erklärt. — Der Zusatz: ἐν οὐρανοῖς hinter ὑπαρξεν in der *Recepta* fehlt in A. D\*. 17., in dem alten Fragment bei *Matthaei* im Text, in Copt. Aeth.

Vulg. It., bei Clem. Al. Bed., und steht bei Theodoret erst hinter *μένουσας*. Erläuternde Glosse, verdächtigt von *Mill* (Prolegg. 1208.) und *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*. — V. 35. *Recepta*: *μισθαποδοσίαν μεγάλην*. Mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* umzustellen in: *μεγάλην μισθαποδοσίαν* nach A. D. E., dem alten Fragment bei *Matthaei*, 73. 116. al. Clem. Al. Orig. Eus. It. Vulg. Copt. al. — V. 38. lässt die *Recepta* das *μou*, welches sich in den meisten Handschriften der LXX. hinter *πίστεως* findet, fort. Hinter *πίστεως* haben dasselbe D\*. Syr. utr. Copt., die lateinische Uebersetzung in D. E., Eus. Theodoret. (alic.) Cypr. Hier. Dagegen hinter *δικαιος* findet es sich in A. Arm. Vulg., im alten Fragment bei *Matthaei* von der ersten Hand, bei Clem. Alex. Eus. (alic.) Theodoret. (alic.) Proc. Sedul. Bed. *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* haben es an dieser Stelle aufgenommen, und wahrscheinlich hat auch der Verfasser des Hebräerbr. so gelesen, da es auch bei den LXX. im Cod. A. an dieser Stelle sich findet.

---

V. 1—4. Veranschaulichung der Nothwendigkeit eines nur *einmaligen* Sichdarbringens Christi zur Sühnung der Sünden (9, 25—28.) durch Hinweisung auf die Wirkungslosigkeit der *stets wiederholten* Sühnopfer innerhalb des Judenthums. Diese stete Wiederholung bezeugt, dass immer noch Sünden vorhanden sind, wie ja auch wirklich eine Sündentilgung durch Blut von Stieren und Böcken unmöglich ist.

V. 1. Begründung des *ἅπας προσερχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* 9, 28. als des in 9, 25—28. liegenden Hauptgedankens durch Geltendmachung des entgegengesetzten Sachverhalts auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theokratie: „Denn da einen blossen *Schatten* der zukünftigen Güter, nicht das wirkliche Ebenbild der Dinge das Gesetz enthält, so vermag es *durch alljährlich die nämlichen Opfer*, die man *unaufhörlich* darbringt, niemals die Hinzutretenden zu vollenden.“ Der Nachdruck des Satzes ruht theils auf der Charakteristik des Gesetzes als *σκιὰν ἔχων κτλ.*, theils auf *κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις*, *ὡς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές*. Nicht das aber, wie der Wortlaut des Satzes zu involviren scheint, kann der Verfasser sagen wollen, dass das Gesetz *in dem*

*Falle*, dass sein Inhalt *keine* blossе σκια τῶν μελλόντων ἀγαθῶν wäre, durch seine *stets* wiederholten Sühnopfer *in der That* die τελείωσις vermitteln würde. Denn wie V. 2. und 3. zeigen, stützt der Verfasser schon an und für sich auf das Factum der jährlichen *Wiederholung* der mosaischen Sühnopfer den Beweis ihrer Zwecklosigkeit. Man muss desshalb annehmen, dass zwei selbstständige Gedankenmomente in eine einzige Aussage mit einander verschlungen sind. Auflösen aber kann man *entweder* so, dass man für beide Gedankenmomente οὐδέποτε δύναται τελειῶσαι als gemeinsames Prädicat ansieht: das Gesetz ist unfähig zur τελείωσις zu führen, weil es eine blossе σκια κτλ. in sich enthält, und zwar ist es unfähig, durch seine stets sich wiederholenden Opfer zur τελείωσις zu führen. Oder so, dass das zweite Moment ursprünglich als Folgerung aus dem ersten gedacht ist, aus welcher dann fortschreitend das οὐδέποτε δύναται κτλ. abgeleitet wird: weil das Gesetz eine blossе σκια τῶν μελλόντων ἀγαθῶν enthält, so findet auf seinem Gebiete eine unaufhörliche Wiederholung der nämlichen Sühnopfer statt; durch diese unaufhörliche Wiederholung aber vermag es nimmer zur Vollendung zu führen. Die letztere Analyse ist vorzuziehen, weil durch sie der durch den Gang der Beweisführung geforderte Gegensatz des *einmaligen* und des *oft wiederholten* Sühnopfers in seiner ganzen Schärfe klar und bestimmt hervortritt, die Charakteristik des νόμος als eines σκιάν ἔχων κτλ. dagegen nur als dasjenige, was sie hier dem Zusammenhange nach sein kann, d. h. als ein blosses Hülfsmoment der Beweisführung, zur Geltung kommt. — σκιάν) einen Schatten, welcher wesenlos ist, in Dunkelheit zerfließt, und nur die äusseren Umrisse eines Gegenstandes erkennen lässt. Gegensatz ist die εἰκών, das Ebenbild, welches die Gestalt selbst, scharf und deutlich ausgeprägt, zur Darstellung bringt. S. zu 8, 5. Frei, aber nicht unrichtig, übersetzt Luther: „das Wesen der Güter selbst.“ — τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) Vergl. zu 9, 11. — τῶν πραγμάτων) von τῶν μελλόντων ἀγαθῶν nur durch die allgemeinere Ausdrucksform verschieden. — κατ' ἐνιαυτόν) gehört weder zu οὐδέποτε δύναται (Ebrard, Delitzsch, Hofmann, Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 446., Alford), noch zu ἃς προσφέρουσιν (Calvin, Er. Schmid, Wolf, Heinrichs, Bleek, de Wette, Bloomfield, A.), in welch letzterem Falle die Worte durch: ταῖς θυσίαις, ἃς κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν oder ähnlich aufzulösen wären. Vielmehr ist κατ' ἐνιαυτὸν eng mit ταῖς αὐταῖς zusammenzufassen: durch



*alljährlich die nämlichen Opfer.* Nicht ταῖς αὐταῖς κατ' ἐνιαυτὸν θυσίαις schrieb der Verfasser, um beide Begriffe gleich stark zu betonen. Wie übrigens bei κατ' ἐνιαυτὸν hier, so ist auch sonst bei Adverbien, die ihrem Begriff nach mit demselben verglichen werden können, wie αἰεί, πολλάκις u. s. w., eine Umstellung nichts Seltenes. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 488. Aufl. 5. p. 637. — ταῖς αὐταῖς θυσίαις) Gemeint sind, wie κατ' ἐνιαυτὸν (vergl. auch V. 4.) verlangt, bloss die Opfer am grossen Versöhnungstage, nicht zugleich die täglichen Sühnopfer (V. 11.), wie *Böhme*, *Stein* u. M. annehmen. — προσφέρουσιν) sc. die levitischen Hohenpriester. Falsch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 446.), der überhaupt die Aussage des Verses gänzlich missdeutet hat \*): die προσερχόμενοι seien gemeint. — εἰς τὸ διηνεκές) Zeitbestimmung zu προσφέρουσιν. Wollte man mit *Paulus*, *Lachmann* und *Hofmann* a. a. O. εἰς τὸ διηνεκές mit dem Folgenden verknüpfen, so würde der Relativsatz ὃς προσφέρουσιν bedeutungslos. — τοὺς προσερχομένους) die sich Gott vermittelt der levitischen Priester *Nahenden*, also gleich τοὺς λατρεύοντας V. 2. 9, 9.

V. 2. Begründung von κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐτ. θυσ. οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι in Form einer Frage: denn würde nicht sonst ihre Darbringung *aufgehört* haben, weil eben die Gott Dienenden, sobald sie *ein Mal* wirklich von der Sünde gereinigt sind, kein Bewusstsein von Sünden mehr haben, also auch keines Sühnmittels mehr bedürfen? Bei der Recepta ἐπὶ ἃν ἐπαύσαντο würde der Sinn selbst ungeändert bleiben, nur dass dann die Worte als assertorische Aussage zu fassen wären („denn ihre Darbringung würde ein Ende genommen haben, weil u. s. w.“), wodurch indess die Rede an Lebendigkeit (man beachte auch das der *Frage* V. 2. correspondirende ἀλλὰ V. 3.) verlieren würde. Unnatürlich aber ist es, wenn *Beza* ed. 1. und 2., *Wetstein*, *Matthaei*, *Stein* u. M. (vergl. schon *Theodoret*) auch bei Beibehaltung des οὐκ den Satz

---

\*) Als Sinn nämlich bringt derselbe heraus: es werde hier „das Versöhnopfer, welches gleichsam vom Gesetze selbst, weil nach dessen Anordnung und vom Hohenpriester für die Gemeinde dargebracht wird, seiner offenbaren Unfähigkeit, wirkliche und dauernde Gewissensreinheit der Einzelnen zu wirken, durch die Thatsache überführt, dass, ungeachtet dasselbe alljährlich für die ganze Gemeinde dargebracht wurde, die Einzelnen das Jahr über immer fortführen, für sich Opfer darzubringen“!

V. 2. als assertorische Aussage betrachtet wissen wollen. Man erklärt dann *entweder* (und so gewöhnlich): denn sonst würde ihre Darbringung nicht aufgehört haben, sc. durch den Eintritt des Neuen Bundes (*Beza*: alioqui non desisissent offerri; *Matthaei*: non cessavissent, non sublata essent; vergl. *Theodoret*: *Διὰ τοῦτο τέλος ἐκεῖνα λαμβάνει, ὥς οὐ δυνάμενα συνείδησιν καθαρὰν ἀποφῆναι.*), oder, indem man ἐπεὶ — *προσφερόμεναι* eng an das Hauptverbum von V. 1. anschliesst, und *διὰ τὸ μηδεμίαν κτλ.* als zum ganzen Satze V. 1. 2. gehörig betrachtet: das Gesetz vermag durch seine Opfer, weil ihre Darbringung eine endlose war, nicht zur Vollendung zu führen, weil die ein Mal Gereinigten keiner Sünden weiter sich bewusst sind. So *Welstein*, der aber, was dann allerdings nothwendig und auch vollkommen berechtigt wäre, οὐκ ἀνεπαύσαντο statt οὐκ ἂν ἐπαύσαντο schreiben will (— — „quum non cessarent offerri. Ita quidem, ut haec verba, sublata distinctione majori, jungantur iis, quae praecedunt, deinde sequatur totius sententiae confirmatio: quia sacrificantes etc.“). Allein gegen die letztgenannte Erklärungsweise entscheidet, dass das Verhältniss der Satzglieder zu einander ein dunkles und schwerfälliges werden würde; gegen die erstgenannte aber die dem ὡς *προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές* V. 1. sowie überhaupt dem Briefe (9, 9. al.) zu Grunde liegende Voraussetzung, dass der jüdische Opferdienst auch noch zur Zeit des Verfassers fortbestand. — ἐπαύσαντο *προσφερόμεναι*) sc. αἱ θυσίαι. Die Structur von *παύεσθαι* mit dem Participium ist im classisch Griechischen wie im Hellenistischen die gewöhnliche. Vergl. Eph. 1, 16. Kol. 1, 9. Act. 5, 42. al. *Hermann* ad *Viger*. p. 771. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 308 f. Aufl. 5. p. 395. — τοὺς λατρεύοντας) s. zu 9, 9.

V. 3. Gegensatz gegen τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἐτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας. So aber, dass die Opfernden kein Schuldbewusstsein mehr hätten, verhält es sich nicht; im Gegentheil liegt in der alljährlichen Wiederholung der Opfer die alljährliche Erinnerung daran, dass noch Sünden vorhanden und zu sühnen sind. Vergl. *Philo* de victim. p. 841. A. (bei *Mangey* II. p. 244.): *Εἵθετος γὰρ τὰς θυσίας μὴ λήθην ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν αὐτῶν κατασκευάζειν.* — De plantat. Noë p. 229. B. (I. p. 345.): αἱ — θυσίαι — ὑπομνησκουσαι τὰς ἐκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας. — Vit. Mos. III. p. 669. E. (II. p. 151.): *Καὶ γὰρ ὅποτε γίνεσθαι δοκοῦσιν* (sc. die θυσίαι und εὐχαὶ des Gottlosen), οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργά-

ζονται. — ἐν αὐταῖς) sc. ταῖς θυσίαις. — ἀνάμνησις) nicht: commemoratio (*Vulgata*, *Calvin*, *Clarius*, A.) oder commemoratio publica (*Bengel*, A.), so dass an das Sündenbekenntniss, welches der Hohepriester am grossen Veröhnungstage in Bezug auf sich selbst und das ganze Volk ablegte (tract. Jom. 4, 2. 3, 8. 6, 2.), zu denken wäre (*Schlichting*, *Grotius*, *Braun*, A.), sondern: *Erinnerung*, Zurückrufung in's Gedächtniss. Vergl. 1. Kor. 11, 24, 25. Luk. 22, 19.

V. 4. Beweis, dass es nicht anders sein könne, geführt aus der Sache selbst. Durch ein grob sinnliches Mittel lässt sich ein hohes geistiges Gut nicht erringen.

V. 5—10. Schriftbeweis aus Psalm 40, 7—9., dass nicht durch Thieropfer, sondern nur durch Erfüllung des Willens Gottes das Freiwerden von Sünden zu erreichen ist. Auf dem Grunde dieser Willenserfüllung durch Christus sind wir Christen geheiligt.

V. 5. Διό) *darum*, d. h. in Uebereinstimmung mit der V. 4. angegebenen Unmöglichkeit. — λέγει) *spricht er*. Als Subject dazu ergänzt sich leicht Christus, obwohl derselbe seit 9, 28. nicht wieder genannt war. Schon durch den ganzen Zusammenhang, nicht minder aber durch die Zurückweisung von τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 10. auf σῶμα δὲ κατηρίσω μοι V. 5. wird diese Subjectsbestimmung unzweifelhaft. Nach der Ansicht des Verfassers redet durch den Sänger des Psalms Christus. Der Psalm selbst freilich verwehrt (vergl. bes. V. 13.), wie fast allgemein anerkannt ist, die messianische Deutung. Das *Präsens* λέγει übrigens konnte gesetzt werden, da der Ausspruch ein in die Gegenwart hineinreichender, d. h. ein solcher ist, der noch täglich in der Schrift sich nachlesen lässt. — εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον) *bei seinem Eintritt in die Welt*, d. h. *im Begriff* (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 237. Aufl. 5. p. 307.) in die Welt (sc. durch seine Menschwerdung) einzutreten \*). Entnommen ist diese Zeitbestimmung dem ἤκω V. 7. Nach *Bleek*, dem *Grotius* darin vorangegangen und *de Wette* gefolgt ist, hat der Verfasser bei εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον „weniger an den Moment der Fleischwerdung und Geburt gedacht, als an den des öffentlichen Auftretens auf der Erde zu der ihm vom Vater

\*) Ohne Grund wenden *Delitzsch* und *Alford* gegen diese Auffassung ein, dass zu derselben das nachfolgende σῶμα κατηρίσω μοι nicht passe. S. die Erklärung der Worte.

übertragenen Wirksamkeit, wobei sein Eintritt in die Welt erst der Welt selbst zur Anschauung kam.“ Allein dann müsste *εἰσελθὼν* geschrieben sein, und die Formel *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* (Joh. 1, 9. 6, 14. 11, 27. Röm. 5, 12. 1. Tim. 1, 15. al.) verlöre ihren natürlichen Wortsinn. Dasselbe gilt gegen *Delitzsch*, welcher, ganz fern Liegendes herbeiziehend, erklärt wissen will: „menschgeworden und in die von Jesaia 7, 16. bezeichneten Jahre menschlicher Selbstbestimmung eingetreten“ — eine Erklärung, welche dadurch nicht annehmbarer wird, dass *Delitzsch*, um dem Participium des Präsens Genüge zu leisten, hinzufügt: „man brauche sich ja das *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* nicht als Punkt, man könne es auch als Linie sich vorstellen“ \*). Denn unmöglich kann der Verfasser Christi *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* und sein zeitlich damit zusammenfallendes *λέγειν* als ein dauernd sich wiederholendes und fortschreitend erst sich entwickelndes sich gedacht haben. — *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας*) *Opfer und Darbringung* (blutige und unblutige Opfer) *hast du nicht gewollt*. Verwandte Aussprüche im A. T.: Ps. 50, 7—15. 51, 18 f. Jes. 1, 11. Jerem. 6, 20. 7, 21—23. Hos. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Mich. 6, 6—8. 1. Sam. 15, 22. Dass aber der Verfasser gerade auf Ps. 40. seinen Schriftbeweis gründete, ward vorzugsweise durch den dort sich findenden, für seinen Zweck sehr wichtigen Zusatz *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* veranlasst. — *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*) *wohl aber hast du einen Leib mir zubereitet*, sc. um mit demselben bekleidet zu werden, und durch Dahingabe desselben in den Tod deinen Willen zu erfüllen. Vergl. V. 7. So fand der Verfasser ohne Zweifel in seinem Exemplar der LXX. Aber dass die hebräischen Worte: *אָזְנֶיךָ כָּפַרְתָּ לִּי* (Ohren hast du mir gegraben, d. h. durch Offenbarung die religiöse Erkenntniss mir geöffnet) schon ursprünglich von den LXX. durch *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* übertragen worden seien, wie *Jac. Cappellus*, *Wolf*, *Carpzov*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Delitzsch* u. A. wollen, ist schwerlich anzunehmen. Wahrscheinlich übertrugen die LXX. die hebräischen Worte

\*) So im Anschluss an *Delitzsch* auch *Alford*, welcher bemerkt: „It expresses, I believe, the whole time, during which the Lord, being ripened in human resolution, was in intent devoting Himself to the doing of His Father's will: the time of which that youthful question „„Wist ye not, that I must be *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου*““ was one of the opening announcements.“



durch *ὅτι αὐτὸς κατηρτίσω μοι*, wie sich noch jetzt in einigen alten Handschriften derselben findet, und *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* entstand erst durch zufällige Corruption, indem Σ, der Schlussbuchstabe des unmittelbar vorhergehenden *ἡθέλησας*, fälschlich zum folgenden Wort hinübergezogen, statt *ΤΙ* aber irrthümlich *Μ* gelesen wurde.

V. 6. *An Brandopfern und Sündopfern hattest du kein Wohlgefallen.* — LXX. Cod. Vatic.: *ὀλοκαύτωμα . . . οὐκ ἤτησας*. Cod. Alex.: *ὀλοκαυτώματα . . . οὐκ ἐξήτησας*. — *καὶ περὶ ἁμαρτίας*) *Oecumenius*: *τούτῃστι προσφορὰν περὶ ἁμαρτίας*. Auch anderwärts mitunter (Levit. 7, 37. Num. 8, 8. al.) bezeichnen die LXX. das Sündopfer durch das blossе *περὶ ἁμαρτίας*, indem sich dazu der Begriff des Opfers von selbst aus dem Zusammenhange ergibt. *Stein's* Aushülfe, um jede Begriffsergänzung zu vermeiden, *καὶ* durch „auch“ zu übersetzen („auch hast du nicht Wohlgefallen an den Opfern für die Sünde“), ist sprachlich unmöglich. — *εὐδοκεῖν*) mit dem Accusativ auch sonst im Hellenistischen nicht selten. Vergl. LXX. Gen. 33, 10. Levit. 26, 34. 41. Ps. 51, 18. 21. al. Daneben im Hellenistischen *εὐδοκεῖν ἐν* (10, 38.), bei Griechen *εὐδοκεῖν τινι*.

V. 7. *Τότε εἶπον) damals sprach ich.* Im Sinne des Briefverfassers: damals, als du einen Leib mir bereitet hattest. Im Sinn des Psalmdichters: damals, als solch tiefere Erkenntniss mir geoffenbart ward. Sprachwidrig nehmen *Carpzov*, *Stein* u. M. *τότε* als gleichbedeutend mit *ideo*, *propterea*, während eben so willkürlich *Heinrichs* dasselbe als blossе Uebergangspartikel abundiren lässt. — *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*) ist Parenthese, so dass *τοῦ ποιῆσαι* nicht von *γέγραπται*, wie *Paulus* annimmt, sondern von *ἤκω* abhängt: *siehe, ich komme, um zu thun, o Gott, deinen Willen*. Vergl. V. 9. Anders freilich bei den LXX. (und im Hebräischen), wo *τοῦ ποιῆσαι* von dem im Hebräerbrief fortgelassenen Schlussverbum *ἡβουλήθην* regiert wird (*τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, ὁ θεός μου, ἡβουλήθην*: zu thun deinen Willen, o Gott, ist meine Lust). — *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* im Hebräischen verschieden verbunden und ge- deutet. Im Sinn unseres Verfassers: in den Weissagungen des A. T. ist über mich geschrieben. — *κεφαλὴς*, Köpfchen, dann der Knopf an beiden Enden des Stabes, um welchen im Alterthum die Schriftrolle gewunden ward. *κεφαλὴς βιβλίου* bezeichnet demnach *die Buchrolle*. Auch sonst übertragen die LXX. das hebräische *ספר* (Buch-

rolle, volumen), mit und ohne Hinzufügung von *βιβλίου*, durch *κεφαλῆς*. Vergl. Ezech. 2, 9. 3, 1—3. Esra 6, 2. — *τὸ θέλημα*) Im Sinn des Verfassers: die gehorsame Darbringung des Leibes als Opfer zur Erlösung der Menschheit.

V. 8—10. Gegenüberstellung der beiden Hauptmomente des so eben angeführten Citats und Hervorhebung, dass das eine Moment, auf welches Gott kein Gewicht legt, durch das Judenthum, das andere dagegen, welches bei Gott Geltung hat, durch das Christenthum repräsentirt wird. — *ἀνώτερον*) oben, in den Anfangsworten des Ausspruchs. — *λέγων*) sc. *ὁ Χριστός*. Das Participium des Präsens, statt dessen *Schlichting*, *Grotius*, *Bleek*, *de Wette* das des Aorists erwarten, steht hier ebenso wie *λέγει* V. 5., weil der Ausspruch als ein in der Schrift verzeichneter ein noch fortdauernder ist. Nur verräth sich dadurch, dass der Verfasser *λέγων*, nicht *εἰπὼν* oder *λέξας* setzt, dass es ihm weniger auf Angabe des Zeitverhältnisses, in welchem die beiden Aussagen unter einander stehen, als auf Gegenüberstellung dieser beiden Aussagen selbst ankommt; also: während er oben spricht u. s. w., hat er dann gesagt u. s. w. — *ὅτι*) Recitativpartikel wie 7, 17. 11, 18. — *θυσίαις καὶ προσφοράς*) Der Plural dient passend zur Verallgemeinerung des Ausspruchs. — *αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται*) als welche doch laut Gesetzesvorschrift dargebracht werden. Contrastvolle Hinweisung auf des Judenthumes Unvollkommenheit und Wirkungslosigkeit, da dieses eben von jenen äusseren Opfersatzungen, die Gott nicht gewollt und an denen er kein Wohlgefallen hat, das Heil abhängig macht. Die Worte sind kein *parenthetischer* Satz, wie noch *Bleek* annimmt, sondern ein für die Argumentation des Verfassers *wesentlicher* Zusatz, der die Structur nicht unterbricht. Sie sind nachdrucksvoll angeknüpfte *Anwendung* der ersten Gedankenhälfte des Schriftcitats auf das Judenthum, der dann V. 10. die Anwendung der zweiten Gedankenhälfte auf das Christenthum gegenübertritt. — *αἵτινες*) geht auf sämtliche vorhergehende Substantiva zurück.

V. 9. *Τότε εἶρηκεν*) sind Worte des Verfassers, und bilden den Nachsatz zu *ἀνώτερον λέγων* V. 8. Ganz verkehrt lässt *Peirce*, indem er mit *Chrys.* Hom. 17. und der *Vulgata* (tunc dixi) *τότε εἶπον*, was aber erst aus V. 7. entstanden ist, statt *τότε εἶρηκεν* lesen will, den Nachsatz erst mit *ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον* beginnen. — *τότε* aber, nicht *ὑστερον*, was dem *ἀνώτερον* V. 8. genauer entsprechen würde, schrieb der Verfasser, weil ihm das *τότε εἶπον* des

Citats noch im Sinne lag. — *ἐναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*) *er hebt das Erste auf* oder macht es ungültig, *um* als die Geltung habende Norm *das Zweite festzustellen* (Röm. 3, 11.). Parenthetische Einschaltung, so dass V. 10. eng an τὸ θέλημα σου sich anschliesst, und von diesem nur durch ein Komma zu trennen ist. Die Parenthese dient ausrufartig dazu, auf die Bedeutsamkeit der V. 10. von dem *ἰδοὺ ἤκω κτλ.* zu gebenden Anwendung aufmerksam zu machen. — τὸ πρῶτον) sc. τὸ προσφέρειν θυσίας καὶ προσφορὰς κτλ. — τὸ δεύτερον) sc. τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. *Theodoret*: πρῶτον εἶπε τὴν τῶν ἀλόγων θυσίαν, δεύτερον δὲ τὴν λογικὴν, τὴν ὑπ' αὐτοῦ προσενεχθεῖσαν. Falsch fasst *Peirce* τὸ πρῶτον und τὸ δεύτερον adjectivisch, indem er zu beidem θέλημα θεοῦ ergänzt. Ebenso falsch *Carpzov*: die διαθήκη πρώτη und die διαθήκη καινή, oder die ἱερωσύνη κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν und die ἱερωσύνη κατὰ ὁμοιότητα Μελχισεδέκ, sowie *Stein*: die alttestamentliche und die neutestamentliche Oekonomie seien gemeint.

V. 10. Ἐν ᾧ θελήματι) *auf dem Grunde welches Willens* (genauer: welcher Willenserfüllung), und im bedingenden Zusammenhang mit ihm. Gemeint ist der Wille Gottes, von dem zuvor die Rede gewesen. — ἡγιασμένοι ἐσμέν) *wir* (Christen) *geheiligt* (von Sünden befreit) *worden sind*. ἀγιαζεσθαι correlat den Begriffen τελειοῦσθαι V. 1. und καθαρίζεσθαι V. 2. — ἐφ' ἀπαξ) gehört zu ἡγιασμένοι ἐσμέν, nicht, wie *Oecumenius*, *Theophylact*, *Schlichting*, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Stein*, *Bloomfield*, *Alford* u. A. verknüpfen, zu διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, weil sonst der Artikel τῆς wiederholt sein müsste.

V. 11—14. Nochmalige Hervorhebung des Hauptunterschiedes zwischen dem jüdischen Hohenpriester und Christus. Jener wiederholt tagtäglich die nämlichen Opfer, ohne Sündentilgung dadurch zu Wege zu bringen; dieser hat durch sein einmaliges Opfer ewige Heiligung bewirkt. Diess der Hauptgedanke von V. 11—14. In denselben wird aber durch den Gegensatz des ἔστηκεν und ἐκάθισεν zugleich ein Nebenumstand verwoben, durch welchen gleicherweise der Vorrang Christi vor den levitischen Hohenpriestern sich verräth. Die jüdischen Priester mussten ihren Dienst stehend verrichten (vergl. Deuter. 10, 8. 18, 7. Judd. 20, 28. al.), charakterisirten sich also als Diener oder Niedere (vergl. auch Jak. 2, 3.), während in Christi Sich-

gesetzthaben zur Rechten Gottes seine Theilnahme an göttlicher Majestät und Herrlichkeit sich bekundet.

V. 11. Καὶ πᾶς) καὶ ist das erörternde: *und zwar*. Es entwickelt das ἐφάπαξ V. 10., und gehört eben so wohl zu V. 12. wie zu V. 11. — ἀρχιερεύς) vergl. die krit. Anmerk. — καθ' ἡμέραν) s. zu 7, 27. — περιελεῖν) stärker als ἀφαιρεῖν V. 4. Wörtlich: ringsum wegnehmen.

V. 12. Οὗτος) vergl. 3, 3. — εἰς τὸ διηνεκές) gehört zu ἐκάθισεν. Mit dem Vorhergehenden verknüpfen es *Oecumenius, Theophylact, Luther, Bengel, Böhme, Stein* u. A., wodurch aber der offenbare Gegensatz, welchen εἰς τὸ διηνεκές ἐκάθισεν mit ἔσκηκεν καθ' ἡμέραν V. 11. bildet, vernichtet wird, und die Symmetrie des Satzes V. 12. verloren geht.

V. 13. Τὸ λοιπόν) *hinfort*, sc. nachdem er sich zur Rechten Gottes gesetzt. Gemeint ist die bis zum Eintritt der Parusie noch übrig bleibende Zeit. — Den Gegenstand des Harrens drückt der Verfasser im Anschluss an die Worte Ps. 110, 1. aus. — Das ἐκάθισεν . . τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος, ἕως . . involviret übrigens die Voraussetzung, dass die Vernichtung der Feinde Christi noch vor der Parusie desselben zu erwarten sei. Der Verfasser bekundet demnach auch hier eine gewisse Verschiedenheit seiner Anschauung von der des Apostels Paulus, da dieser (vergl. 1. Kor. 15, 22—28.) die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlegt. Die Annahme, welche *de Wette* zur Ausgleichung dieser Differenz für möglich hält, dass der Verfasser des Hebräerbriefs nur „an den Sieg des Evangeliums unter den Völkern gedacht habe, wie denn auch Paulus die allgemeine Verbreitung des Evangeliums und die Bekehrung der Juden vor der Erscheinung Christi erwarte“, hat wegen des absoluten und starken Ausdrucks οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ, der hier gewählt worden ist, wenig Wahrscheinlichkeit.

V. 14. Nachweis der Möglichkeit des εἰς τὸ διηνεκές ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ V. 12. durch die Unnöthigkeit eines abermaligen Opfers, da Christus schon durch das einmalige Opfer vollkommene Heiligung für seine Gläubigen vermittelt hat. — Die Accentuation μιᾷ γὰρ προσφορᾷ verdient vor der Schreibung μιὰ γὰρ προσφορά, zu welcher *Bengel* geneigt ist, den Vorzug, weil durch die erstere die Worte eine unmittelbarere Beziehung auf Christus gewinnen. — τοὺς ἁγιαζομένους) *die, welche geheiligt werden*, sc. nach dem Rathschluss Gottes. Das



Participium des Präsens steht substantivisch wie 2, 11., ohne Rücksichtnahme auf die Zeit.

V. 15—18. Dass es keines weiteren Sühnopfers mehr bedarf, bezeugt auch die Schrift. Diesen Schriftbeweis entnimmt der Verfasser aus dem schon 8, 8 ff. angeführten Ausspruche Jerem. 31, 31—34., indem er denselben hier in seinen beiden Hauptmomenten kurz zusammenfasst.

V. 15. *Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) *Zeugniss aber legt obendrein der heilige Geist uns ab.* — *ἡμῖν*) geht auf die Christen überhaupt. Falsch beschränken es *Raphel, Wolf, Baumgarten* u. A. auf den Verfasser des Briefs („der heilige Geist bezeugt meine Aussage.“). — *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) Denn der heilige Gottesgeist ist es, der an der bezeichneten Stelle durch den Propheten redet. — Das Subject in *εἰρηκέναι* ist *Gott*, indem der Verfasser die V. 16. folgenden Worte *λέγει κύριος*, obwohl sie ein ursprünglicher Bestandtheil des Citats sind, zu seinen eigenen Worten macht, so dass *μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι* — *ἐκείνας* das Vorderglied des Satzes bildet, und diesem Vordergliede dann vom Verfasser durch *λέγει κύριος* alles Weitere von *διδούς νόμους μου* an bis zum Ende von V. 17. als Schlussglied gegenübergestellt wird. Die Annahme, dass das zweite oder Schlussglied des Citats erst mit V. 17. beginne, und daher vor diesem V. ein *λέγει*, ein *εἶτ' ἐπιλέγει*, ein *τότε εἰρηκεν* oder dem Aehnliches zu ergänzen sei (*Primasius, Clarius, Zeger, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Limborch, Wolf, Carpsow, Heinrichs, Alford, Reuss, A.*), ist, obwohl in V. 17. erst das Hauptmoment, worauf es dem Verfasser ganz vorzüglich ankommt, nachfolgt, zu verwerfen, weil dieselbe gegen die sonstige schriftstellerische Genauigkeit des Hebräerbriefs verstösst. Auch das *ὑστερον λέγει*, welches mehrere (aber erst späte) Handschriften und einige Uebersetzungen am Schluss von V. 16. hinzufügen, ist daher als *Glossem* zu betrachten.

V. 16. Statt *τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ* 8, 10. setzt der Verfasser hier *πρὸς αὐτοῖς*. Wohl nicht unabsichtlich. Durch das allgemeinere *πρὸς αὐτοὺς* trat die bestimmtere Hinweisung auf die leiblichen Nachkommen des Patriarchen als die Empfänger des Neuen Bundes zurück. — *διδούς*) verknüpft sich auch hier grammatisch nur mit *ἦν διαθήσομαι*, hier freilich mit noch grösserer grammatischer Härte als 8, 10.

V. 17. Das *καὶ* im Anfange des Verses halten *Böhme* und *Kuinoel* für eine weitere Citationspartikel des Verfas-

sers. Besser aber, weil natürlicher und einfacher, nimmt man dasselbe als Bestandtheil des Schriftcitats.

V. 18. *Τούτων*) ist nicht Neutrum (*Böhme*: „ut, quicquid esset peccati, in universum designaretur“), sondern Femininum, indem es auf *ἁμαρτιῶν* und *ἀνομιῶν* V. 17. sich zurückbezieht. — *οὐκέτι*) sc. *εἶσιν*, *da findet nicht mehr statt*, sc. weil sie bei solcher Sachlage entbehrlich geworden ist.

---

V. 19—13, 25. Die dogmatischen Erörterungen sind geschlossen; auf dem Grunde derselben wendet sich der Verfasser auf's Neue zu Ermahnungen an die Leser. Dieselben sind anfänglich der nämlichen Art wie die schon früher gegebenen, und unterscheiden sich von diesen nur durch ihre grössere Ausführlichkeit, nehmen dann aber später einen allgemeineren Inhalt an. Hierauf der Schluss des Briefs.

V. 19—25. Die Leser, im Besitz eines solch' erhabenen Hohenpriesters und des durch ihn vermittelten Segens sollen mit Entschiedenheit und Beharrlichkeit festhalten am Christenglauben, einander zur Liebe und zu guten Werken anreizen, und nicht, wie bei Einigen zur Sitte geworden, die gottesdienstlichen Versammlungen verlassen. Um so mehr, da die Parusie nahe bevorsteht. Vergl. zu V. 19—25. die ähnliche Ermahnung 4, 14. 16.

V. 19. *Οὕν*) Folgerung aus dem von Kap. 5. an Erörterten. — *ἀδελφοί*) 3, 1. 12. 13, 22. — *παρόρησίαν*) nicht: Freiheit oder Berechtigung (*Vatablus*, *Jac. Cappelus*, *Grotius*, *Ernesti*, *Schulz*, *Böhme*, *Stengel*, A.), sondern: feste, freudige Zuversicht. — *εἰς τὴν εἰσόδον τῶν ἁγίων*) in Bezug auf den Eingang in's Heiligthum, d. h. einzugehen in das Heiligthum oder himmlische Allerheiligste (*τῶν ἁγίων* so viel wie *εἰς τὰ ἅγια*, vergl. 9, 8.). Willkürlich will *Heinrichs* auf Jesu Eingang statt auf den uns selbst bevorstehenden die Worte bezogen wissen, indem er, was sprachlich unmöglich, *εἰς τὴν εἰσόδον τ. ἁγ. ἐν τῷ αἵμ.* *Ἰησοῦ* mit *εἰς τὴν εἰσόδον Ἰησοῦ ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* für gleichbedeutend hält. — *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ*) auf dem Grunde oder kraft des Blutes Jesu. Gehört zu dem ganzen Satze *ἔχοντες παρόρησίαν εἰς τὴν εἰσόδον τῶν ἁγίων*, nicht bloss zu *εἰσόδον* (*Akersloot*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*, *Klee*, *Paulus*, *Bleek*, *Bisping*). Die Stelle 9, 25. spricht keineswegs für die letztere Fassung, da hier nicht

wie dort ἐν im materiellen Sinne: „mit“ verstanden werden kann, die Beziehung des ἐν αἵματι an beiden Stellen eine ganz verschiedene ist.

V. 20. Ἦν) sc. εἰσοδον. Nicht noch mit ὁδόν (*Carpzov* u. A.) ist ἦν als Objectsangabe zusammenzufassen, so dass bloss πρόσφατον καὶ ζῶσαν das Prädicat bildete; noch weniger aber ist παρόρησιν (*Seb. Schmidt, Hammond* u. M.) zu ἦν zu ergänzen. Denn gegen Ersteres entscheidet die Wortstellung, gegen Letzteres die augenscheinliche Correspondenz, in welcher εἰσοδον V. 19. und ὁδόν V. 20. mit einander stehen. Die V. 19. nur ihrem Ziel nach (als εἰσοδος τῶν ἁγίων) charakterisirte ὁδὸς wird nämlich V. 20. weiter ihrer Beschaffenheit nach (als ὁδὸς πρόσφατος und ζῶσα) geschildert. — ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν) welchen er für uns (damit auch wir ihn betreten) eingeweiht hat (indem er zuerst ihn durchschritt) als einen neuen (neu eröffneten, bisher unzugänglichen, vergl. 9, 8.; *Theodoret*: ὡς τότε πρῶτον φανείσαν.) und lebendigen Weg. — πρόσφατος ursprünglich: frisch geschlachtet, dann überhaupt: frisch, neu, recens. *S. Lobeck* ad *Phryn.* p. 374 f. — ζῶσα aber wird jener Weg oder Eingang genannt, nicht weil derselbe „stets bleibt, und nicht nöthig hat, gleich dem in's levitische Heiligthum, alljährlich durch neues Blut eingeweiht zu werden“ (*Bleek* nach dem Vorgange von *Ernesti, Schulz* u. A., vergl. auch *Chrysost.*, *Oecumen.* und *Theophylact*), sondern weil er lebendig ist in seiner Wirksamkeit (vergl. ὁ ἄγιος ὁ ζῶν *Joh.* 6, 51.), so dass er zum Ziel des ewigen Lebens führt. Gegensatz die Wirkungslosigkeit des Eintritts in das irdische Allerheiligste. — διὰ τοῦ καταπέτασματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) durch den Vorhang, das heisst sein Fleisch, hindurch. Wie der Hohepriester durch den verhüllenden Vorhang hindurch musste, um in's irdische Allerheiligste zu gelangen, so bildete auch das Fleisch Christi einen Vorhang, der durch den Opfertod gleichsam erst hinweggezogen oder fortgeschafft werden musste (vergl. *Matth.* 27, 51. *Mark.* 15, 38. *Luk.* 23, 45.), ehe der Eintritt in das himmlische Allerheiligste ermöglicht werden konnte. — διὰ) ist räumlich — falsch nimmt es *Stein* instrumental — zu fassen, und nicht mit ἐνεκαίνισεν (*Böhme, Delitzsch, Hofmann, Schriftbew.* II. 1. Aufl. 2. p. 453., *Alford*) zu verbinden, sondern als mit πρόσφατον καὶ ζῶσαν parallel stehende Näherbestimmung an ὁδόν anzuschliessen, indem ein οἶσαν oder ἄγουσαν von selbst zur Ergänzung sich darbietet. — τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) hängt

unmittelbar vom vorigen *διά*, nicht erst, wie *Peirce* und *Carpzov* wollen, von einem zu supplirenden *τοῦ καταπετάσματος* ab.

V. 21. wird noch von *ἔχοντες* V. 19. regiert. Wie *τὰ ἅγια* V. 19. als allgemeine Bezeichnung statt des speciellen *τὰ ἅγια ἁγίων* gewählt war, so steht hier (vergl. 5, 6, 7, 1. 3. al.) das allgemeine *ιερέα* im Sinne des speciellen *ἀρχιερέα*, und *μέγαν* ist, wie 4, 14., Ausdruck der Erhabenheit desselben (gegen *Klee*, *Stein* u. M., welche *ιερέα μέγαν* als Bezeichnung des Hohenpriesters zusammenfassen). — *ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*) über das Haus Gottes. Vergl. 3, 6. *Theodoret*, *Oecumenius*, *Estius*, *Grotius*, *Calov*, *Tholuck*, *Stengel*, *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. p. 454. Aufl. 2.) u. A. verstehen hierunter nach 3, 2. die Familie Gottes oder die Gläubigen, wodurch aber ohne Grund die Einheit des Bildes vernichtet würde. Gemeint ist der Himmel oder das himmlische Heiligthum als Behausung Gottes, über welche Christus als Hoherpriester waltet \*).

V. 22. *Προσερχώμεθα*) so lasset uns hinzutreten, sc. zu diesen *ἅγια* V. 19. und diesem *ιερεὺς μέγας* V. 21., oder auch, was sachlich davon nicht verschieden, zu Gott, so dass *προσερχώμεθα* hier wie *τοὺς προσερχομένους* V. 1. absolut gesetzt ist, oder aus dem unmittelbar vorhergehenden *τοῦ θεοῦ* seine Ergänzung erhält. Vergl. 7, 25. 11, 6., auch 4, 16. — *μετ' ἀληθινῆς καρδίας*) mit wahrhaftigem, d. h. aufrichtigem Herzen, so dass es uns wirklicher Ernst ist mit dem *προσερχεσθαι*. — *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*) in fester Glaubensüberzeugung, fester innerer Glaubensgewissheit. Vergl. 6, 11. Epexegeze von *μετ' ἀληθινῆς καρδίας* zur schärferen Inhaltsbestimmung desselben. — *ἐξόραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*) da wir besprengt sind an den Herzen vom bösen Gewissen hinweg, so dass wir vom letzteren befreit sind (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 547. Aufl. 5. p. 677.). Angabe der subjectiven Befähigung zum *προσερχεσθαι*, während V. 19—21. die objective Befähigung zu demselben enthielt. Gemeint ist die Rechtfertigung der Christen durch Christi blutigen Opfertod (9, 14.), nach Analogie der Be-

\*) Dass *Delitzsch* — dem *Alford* sich angeschlossen hat — unter *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* an unserer Stelle zu gleicher Zeit „die Gemeinde“ und „den Herrlichkeitshimmel“ verstanden wissen will, kann nur als offenbare Verirrung betrachtet werden.



sprengung mit Blut, durch welche die ersten levitischen Priester geweiht und befähigt wurden, sich Gott zu nahen. Vergl. Exod. 29, 21. Levit. 8, 30.

V. 23. Die Worte καὶ λελουμένοι τοῦ σώματος ὕδατι καθαρῷ werden von der *Peschito*, von *Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Luther*, *Estius*, *Wolf*, *Baumgarten*, *Storr*, *Kuinoel*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 741. Anm.), *Alford* u. A. in Eins verbunden, und noch zu προσερχώμεθα V. 22. als zweiter Participialsatz gezogen. Besser indess verknüpft man καὶ mit κατέχωμεν, so dass λελουμένοι τοῦ σώματος ὕδατι καθαρῷ zum Zwischensatz wird, der die subjective Befähigung zu dem κατέχειν angiebt, ganz ebenso wie ἐξορατισμένοι κτλ. V. 22. die subjective Befähigung zu dem προσερχεσθαι hervorhob. Bei der erstgenannten Structur \*) würde das rhythmische Ebenmaass der Satzglieder V. 22. 23. ohne Grund preisgegeben, und κατέχωμεν zu abgerissen dastehen. Denn dass καὶ vor κατέχωμεν habe fehlen können, da V. 24. noch ein drittes Verbum (κατανοῶμεν) nachfolge, die Setzung des καὶ also erst vor diesem erforderlich gewesen sei, ist irrig, da der Verfasser schwerlich V. 24. schon von vornherein mit V. 22. und 23. im Gedanken zusammenfasste, vielmehr das dort Bemerkte erst später als neue, selbstständige Ermahnung nachbringt, während προσερχώμεθα . . . καὶ κατέχωμεν in engster innerer Beziehung zu einander stehen (als entschiedenes Hinzutreten zu der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft und beharrliches Festhalten derselben). — λελουμένοι τοῦ σώματος ὕδατι καθαρῷ) *da wir gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser*. Bezugnahme auf die Heiligung der Christen durch die christliche Taufe. Vergl. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Das Analogon auf levitischem Gebiete die Waschungen Exod. 29, 4. 30, 19 ff. 40, 30 ff. Levit. 16, 4. Mit Ausschluss der Taufe bloss bildlich mit *Calvin* und A. nach Ezech. 36, 25. die Mittheilung des heiligen Geistes, oder mit *Limborch*, *Ebrard* u. M. das Reingewaschensein von Sünden, oder mit *Reuss* das Blut

\*) Eine dritte von *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 178 f. Aufl. 2.) befolgte Verknüpfungsweise, wonach ἐξορατισμένοι durch ein Punctum vom Vorigen getrennt und mit κατέχωμεν verbunden werden soll, wird, da durch dieselbe der harmonische Satzbau der ganzen, fein angelegten, Periode V. 19—23. plump zertrümmert wird, schwerlich irgendwo Beifall finden. Der volltönend begonnenen Periode würde der rechte Abschluss, dem vermeintlichen neuen Satze der rechte Anfang fehlen.

Christi („Il s'agit ici, comme dans toute cette partie de l'épître, du sang de Christ. C'est ce sang, qui nous lave mieux que l'eau des Lévites.“), oder mit *Schlichting*: „Christi spiritus et doctrina, seu spiritualis illa aqua, qua suos perfundit Christus, ipsius etiam sanguine non excluso“ bezeichnet zu finden, verwehrt das hinzugefügte τὸ σῶμα, welches die Erinnerung an einen äusseren Act mit in sich schliesst. — καθαρῶ) was rein ist und in Folge dessen auch rein macht. — κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῇ) lasset uns festhalten das Bekenntniss der Hoffnung als ein unbeugsames. — κατέχωμεν) insofern schon mit der Taufe die ὁμολογία den Christen zu eigen ward. — τὴν ὁμολογίαν) kann hier activ (das Bekennen der Hoffnung), aber auch passiv (das Bekenntniss, dessen Gegenstand die Christenhoffnung ist) genommen werden. — ἀκλινῇ) stärker als βεβαίαν 3, 6. 14. — πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος) denn treu (so dass er hält, was er verspricht, vergl. 1. Kor. 1, 9. 10, 13. 1. Thess. 5, 24.) ist, der die Verheissungen gegeben (nämlich Gott). Ermuthigungsgrund für das κατέχειν.

V. 24. 25. Fortschritt von dem, was von den Christen jeder in Bezug auf sich, zu dem, was er in Bezug auf die Mitchristen zu thun hat. — καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους) und lasset unser Augenmerk auf einander uns richten (vergl. 3, 1.), so dass wir dem Guten und Heilsamen, was wir bei dem Nächsten entdecken, nachzueifern, das Schlechte und Verderbliche dagegen bei uns und ihm zu beseitigen uns bemühen. Auf das erstgenannte Moment den Ausdruck mit *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Theophylact*, *Michaelis* ad Peirc., *Bleek* u. A. zu beschränken, ist kein Grund vorhanden, da auf das positive εἰς παροξυσμὸν κτλ. noch das negative μὴ ἐγκαταλείποντες κτλ. folgt. — εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων) damit Anreizung zur Liebe und zu guten Werken daraus hervorgeht. — παροξυσμός) Act. 15, 39. Deuter. 29, 28. Jerem. 32, 37. und sonst im schlimmen Sinn: Reizung, d. h. Erbitterung. Hier aber, wie bei den Classikern zuweilen das Zeitwort (vergl. Xenoph. Memor. 3, 3, 13.: Ἀλλὰ μὴν οὔτε εὐφονία τοσοῦτον διαφέρουσιν Ἀθηναῖοι τῶν ἄλλων, οὔτε σωμαίων μεγέθει καὶ ῥώμῃ, ὅσον φιλοτιμία, ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἐντιμα. Thucyd. 6, 88. al.) im guten Sinn. — ἀγάπη) die Bruderliebe, und καλὰ ἔργα die einzelnen Manifestationen derselben.

V. 25. Μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν) indem wir nicht, wie es

*Etwelcher Sitte ist, unsere eigene Versammlung verlassen* (zu besuchen aufhören), und dadurch ein verderbliches Beispiel geben. — τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν) fassen Calvin, Böhme, Bleek u. A. als Bezeichnung der Christengemeinde oder christlichen Religionsgesellschaft selber. Allein in diesem Falle würde für ἐγκαταλείπειν nur die Deutung vom wirklichen Abfall vom Christenthum ohne Zwang sich darbieten; den Ausdruck dann davon zu verstehen, dass man die in Armuth, Gefahr und Noth versunkene christliche Kirche durch Versagung von Hilfsleistungen im Stich lasse (Böhme), oder davon, dass man den Anforderungen der Kirche zur Pflege der Gemeinschaft durch Versäumung der gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen sich entziehe (Bleek), würde nicht sehr natürlich sein. An wirklichen Abfall vom Christenthum aber zu denken, verwehrt der Zusatz καθὼς ἔθος τισίν, da hiernach das ἐγκαταλείπειν eine oftmals bei den nämlichen Personen sich wiederholende Handlung war. Am besten erklärt man desshalb τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν als das Versammeltwerden von uns selbst, um mit einander vereinigt zu sein (vergl. 2. Thess. 2, 1.), d. h. als *unsere eigenen gottesdienstlichen Versammlungen*. — αὐτῶν) hat grossen Nachdruck; denn sonst würde das einfache ἡμῶν gesetzt worden sein. Es hat seinen verschwiegenen Gegensatz an den *fremden*, d. h. den *jüdischen* religiösen Versammlungen, und enthält die Andeutung, dass dem Besuch der letzteren die τινὲς den Vorzug gaben. — ἀλλὰ παρακαλοῦντες) sc. αὐτούς (vergl. 3, 13.) oder ἀλλήλους, was aus dem vorhergehenden αὐτῶν sich leicht ergänzt: *sondern einander ermunternd*, nämlich zum ununterbrochenen Besuch der eigenen christlichen Versammlungen. Ganz unpassend Hofmann (Schriftbew. II. 2. p. 379. Aufl. 2.): zu παρακαλοῦντες sei τὴν ἐπισυναγωγὴν hinzuzudenken. — καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσω βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν) *und das um so mehr, als ihr herannahen sehet den Tag*. Verstärkender Verpflichtungsgrund zu dem παρακαλεῖν. — βλέπετε) Der Uebergang aus der ersten in die zweite Person Pluralis hebt die Bedeutsamkeit des Bemerkten, da für die Wahrheit desselben der Verfasser auf das Urtheil der Leser selbst sich berufen kann. — Die ἡμέρα ist der Tag κατ' ἐξοχὴν, der Tag des Eintretens der Parusie Christi, welche der Verfasser als ganz nahe bevorstehend denkt (vergl. V. 37.), und welche die Leser selbst schon herannahen sahen in den dem jüdischen Kriege

vorausgehenden Unruhen und Aufständen, die bereits ihren Anfang genommen hatten.

V. 26–31. In dem ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν V. 25. bekundete sich eine Lauheit im Christenthume, die zum Abfall von demselben führen konnte. Warnend weist daher der Verfasser die Leser darauf hin, dass den, welcher wissentlich die erkannte christliche Wahrheit gering achtet und gegen sie sündigt, unfehlbar das Strafgericht Gottes treffen wird. Zu vergl. 6, 4–8.

V. 26. Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας) *Denn wenn wir vorsätzlich* (d. h. gegen besseres Wissen und Gewissen) *sündigen nach Empfang der Erkenntniss der Wahrheit*, so dass wir abtrünnig werden vom Christenthum (vergl. V. 29.), wozu das ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγωγὴν αὐτῶν die gefährliche Vorstufe bildet. Die ἐκουσίως ἁμαρτάνοντες sind das Gegenbild der ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι 5, 2., und das Participium des Präsens bezeichnet das Fortdauernde oder Habituelle. — ἡ ἀλήθεια ist die Wahrheit schlechthin, welche durch das Christenthum geoffenbart worden ist. Die ἐπίγνωσις dieser absoluten Wahrheit aber umfasst neben dem Erkannthaben derselben durch den Verstand zugleich das Innegewordensein ihrer beseligenden Wirkungen durch eigene Erfahrung oder Erlebung. Vergl. 6, 4. 5. — οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία) *so bleibt in Bezug auf Sünden, d. h. zur Sühnung derselben, kein Opfer mehr übrig*, insofern nämlich das die Sünden tilgende Opfer Christi, von dessen Gemeinschaft wir dann uns lossagen, ein nur einmaliges, sich nicht weiter wiederholendes ist, die levitischen Opfer aber Sündentilgung zu bewirken ausser Stande sind. *Bengel*: Fructus ex sacrificio Christi semper patet non repudiantibus; qui autem repudiant, non aliud habent.

V. 27. Φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως) sc. ἀπολείπεται: *wohl aber bleibt übrig u. s. w.* Das ἀπολειπόμενον ist ein Doppeltes, etwas Subjectives (φοβερά — κρίσεως) und etwas Objectives (πυρὸς — ἱπεναντίους). — φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως) ist keine Hypallage im Sinn von ἐκδοχὴ κρίσεως φοβεράς, wie *Jac. Cappellus*, *Heinrichs* und *Stengel* annehmen, und wozu auch *Wolf* die Wahl lässt. Das Furchtbare wird auf das subjective Gebiet der Erwartung übertragen. Für einen, der gegen besseres Wissen und Gewissen gefrevelt, ist schon die Erwartung des göttlichen Gerichts etwas Furchtbares. — φοβερά τις) *eine recht furchtbare*. Ueber das mit rhetorischem Nachdruck zu



Adjectiven der Qualität oder Quantität hinzutretende *τις* vergl. *Kühner* II. p. 331. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 153. Aufl. 5. p. 195. — *κρίσις*) steht auch hier wie 9, 27. ganz allgemein vom göttlichen Gericht überhaupt. Dass dasselbe ein Strafgericht sein werde, liegt nicht im Worte; es ergibt sich erst aus dem Zusammenhange. — Im zweiten Gliede ruht auf dem vorangestellten *πυρός* der Nachdruck, wesshalb auch nach diesem, nicht nach *ζῆλος*, der Casus des folgenden Participiums sich gerichtet hat. Man darf desshalb nicht mit *Luther* u. A. *πυρός ζῆλος* zu einem einzigen Begriff („Feuercifer“, sc. des göttlichen Zorns) zusammenfassen. Das *πῦρ* wird personificirt, und solcher-gestalt ein *ζῆλος*, ein *Grimm*, demselben zugeschrieben. Wahrscheinlich vorgeschwebt hat dem Verfasser bei dem letzten Gliede LXX. Jes. 26, 11.: *ζῆλος λήψεται λαὸν ἀπαιδεύτον καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἔδεται*. — *τοὺς ὑπεναντίους*) *die Widersacher*. Den Begriff der heimlichen Feinde wegen des *ὑπὸ* mit *Braun* und *Paulus* dem Worte beizulegen, verbietet der empirische Sprachgebrauch. *S. Meyer* zu Kol. 2, 14. Aufl. 2. p. 252.

V. 28. 29. Dass wirklich die Folgen eines *ἐκουσίως ἀμαρτάνειν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* so schrecklich sind, wie V. 27. behauptet worden, setzt der Verfasser durch einen Schluss a minore ad majus in's Licht. Schon der Abfall vom mosaischen Gesetze wird mit dem Tode bestraft; um wie viel grösser also muss die Strafe dessen sein, der gegen den Sohn Gottes, dessen Erlösungswohlthaten er bereits an sich erfahren hat, durch Abfall von demselben frevelt! Mit dem Schluss V. 28. 29. ist, was den Gedanken anlangt, 2, 2. 3. 12, 25. zu vergleichen; der Form nach aber unterscheiden sich die dortigen Aussprüche von dem hier befindlichen, indem dort das erste Glied der Vergleichung als hypothetischer Vordersatz, hier als selbstständige Aussage auftritt. — *ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως κτλ.*) *Einer, der das Gesetz des Moses für nichts geachtet, gegen besseres Wissen und Gewissen dasselbe verletzt oder gebrochen hat, stirbt, ohne dass man sich seiner erbarmt, auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin*. Obwohl für viele einzelne Uebertretungen des mosaischen Gesetzes die Todesstrafe verhängt war (Exod. 21, 15 ff. 31, 14. Levit. 17, 14. Deuteron. 22, 22 ff. al.), so meint doch der Verfasser, wie aus dem Zusatze *ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν* sich ergibt, und wie auch das Parallelverhältniss zu V. 29. verlangt, ganz besonders die Satzung Deuteron. 17, 2—7., der zufolge die

Todesstrafe den traf, welcher durch Götzendienst von Jehovah abfiel. Vergl. a. a. O. V. 6. LXX.: ἐπὶ δυσὶ μάρτυσιν ἢ ἐπὶ τρισὶ μάρτυσιν ἀποθανεῖται. — ἐπὶ) wie 9, 17.: unter der Bedingung, dass zwei oder drei Zeugen gegen ihn aussagen.

V. 29. *Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr, wird derjenige werth erachtet werden, der u. s. w.* — Mit δοκεῖτε überlässt der Verfasser das Urtheil den Lesern, insofern darüber, wie dasselbe ausfallen muss, gar kein Zweifel herrschen kann. — ἀξιοθήσεται) sc. von Gott beim Gericht. — τιμωρία) im N. T. nur hier. — ὁ καταπατήσας) *der mit Füßen getreten hat*, gleich als wäre er eine verächtliche, unnütze Sache. Ein starker Ausdruck. Bezeichnung der vermessenen Verschmähung und Beschimpfung dessen, der doch der Sohn Gottes ist, und den man als den Erlöser bereits in sich kennen gelernt hat. — τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) *das Blut des Bundes*, d. h. das Blut, welches Christus zur Besiegelung des Neuen Bundes zur Erlösung der Menschheit vergossen hat. Vergl. 9, 15 ff. — κοινόν) entweder: *für gewöhnliches, gemeines*, von anderm Blute sich durch nichts unterscheidendes (*Peschito, Oecumenius, Theophylact, Clarius, Beza, Schlichting, Bengel, Schulz, Bleek, Stein, de Wette, Bloomfield, Bispington, Delitzsch, Alford, A.*), oder — was besser, weil stärker, und desshalb den übrigen Aussagen angemessener —: *für unreines* (*Vulgata, Luther, Grotius, Carpzov, Michaelis, Chr. Fr. Schmid, Storr, Böhme, Tholuck, Ebrard, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 769., A.*), d. h. für Blut eines Missethätters, was Christus, wenn er nicht der Sohn Gottes und der Erlöser wäre, sein würde. — ἐν ᾧ ἡγιασθή) contrastvoller Zusatz zu κοινὸν ἡγησάμενος und Paronomasie: *durch die Gemeinschaft mit welchem er doch geheiligt ward*, oder: *dessen heiligende Wirkung er doch an sich selbst schon wahrgenommen hat*. — καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας) *und der den Geist der Gnade mit Uebermuth behandelt hat*, sc. durch Hohn und Spott über die wunderbare Machtentfaltung desselben im Leben des Christen. Das Compositum ἐνυβρίζειν τινὶ oder τί, ausser bei Dichtern (*Sophocles, Philoct. 342.*), erst bei späteren Griechen gebräuchlich. Im N. T. ein ἅπαξ λεγόμενον. — τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) *den heiligen Geist, der ein Geschenk der göttlichen Gnade ist*.

V. 30. Mit dem χείρονος ἀξιοθήσεται τιμωρίας V. 29. ist es vollster Ernst. Das beweisen die Aussprüche Gottes selber in der Schrift. — οἶδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα)

denn wir kennen den, der da gesprochen, d. h. wir wissen, was es auf sich hat, wenn Gott Vorherverkündigungen, wie die folgenden, giebt. — Der erste Ausspruch ist ohne Zweifel aus Deuteron. 32, 35. Derselbe weicht vom hebräischen Original (לֵךְ יִקְרָא יְשׁוּעָה), noch mehr aber von den LXX. (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω) ab, stimmt dagegen mit der Citationsweise desselben bei Paulus Röm. 12, 19. so sehr überein, dass selbst das λέγει κύριος, welches im Deuteronomium fehlt, an beiden Orten sich findet. Diese Uebereinstimmung beruht nach *Bleek, de Wette, Delitzsch* und *Reiche*, comment. crit. p. 97. (vergl. auch *Böhme*) auf einer Entlehnung des Citats aus dem Römerbrief, während nach *Meyer* (zu Röm. 12, 19. Aufl. 3. p. 438 f.) die gleichen Worte ἐγὼ ἀνταποδώσω auf die Paraphrase des *Onkelos* (לֵךְ יִקְרָא יְשׁוּעָה) als gemeinsam von Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs benutzte Quelle zurückzuführen sind. Viel wahrscheinlicher indess leitet man den Gleichklang daraus ab, dass der Ausspruch in der Gestalt, welche er hier wie bei Paulus angenommen hat, zum Sprichwort geworden war. — Der zweite, durch καὶ πάλιν (1, 5. 2, 13.) angeknüpfte, Ausspruch κρίνει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ findet sich gleichlautend Deuteron. 32, 36. und Ps. 135, 14. Diess κρίνειν τὸν λαὸν αὐτοῦ hat im Sinn des Briefverfassers die allgemeine Bedeutung des *Gerichthaltens über sein Volk*, so dass die abtrünnigen Glieder desselben der Strafe nicht entriunen werden. Verschieden davon ist der Sinn des Originals: er wird seinem Volke Recht verschaffen. *Delitzsch* freilich will eine solche Sinnverschiedenheit nicht anerkennen. Aber er weiss dieselbe nur dadurch zu beseitigen, dass er — offenbar erst vom Interesse einer falschen Harmonistik geleitet — dem Briefverfasser die Aussage unterschiebt: „der Herr wird seiner Gemeinde Recht schaffen und deren Verräther und Lasterer strafen“ — eine Aussage, deren erste Hälfte gegen den Wortbegriff von κρίνειν sowie gegen den Zusammenhang von V. 26. an, da dieser nicht auf den Begriff des Rechtsverschaffens, sondern ausschliesslich auf den Begriff des Strafgerichts führt, willkürlich erst eingetragen wird.

V. 31. wird V. 26–30. in seiner Gedankensumme kurz zusammengefasst, und damit die Warnung geschlossen. *Furchtbar ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen*, d. h. dem göttlichen Strafgericht zur Beute zu werden. Vergl. Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. 5. — ἐμπι-

πτειν εἰς χεῖρας κυρίου kommt auch LXX. 2. Sam. 24, 14. 1. Chron. 21, 13. Sir. 2, 18. vor, steht aber dort im milden Sinn, indem es dem in die Hände der Menschen Fallen entgegensteht. *Bengel*: Bonum est incidere cum fide; temere terribile. — θεοῦ ζῶντος) s. zu 3, 12.

V. 32—39. folgt auf die Warnung eine Ermunterung. Eingedenk der christlichen Tüchtigkeit, welche die Leser in früheren Tagen bewiesen, sollen sie die christliche Freudigkeit nicht verlieren, vielmehr geduldig ausharren im Christenthum; denn nur noch ganz kurze Zeit wird es dauern bis zu Christi Wiederkehr und zum Eintritt der verheissenen Segensfülle. Vergl. 6, 9 ff. — *Theodoret*: Ἐπειδὴ δὲ ταῦτα ἱκανὰ ἦν αὐτοὺς ἀνιᾶσαι, ὀλιγοῦσαν αἰνιττόμενα καὶ τῶν θείων ἀμέλειαν, κεράννυσσι τῶν εἰρημένων τὸ ἀνστηρὸν τῇ μνήμῃ τῶν ἤδη κατορθωμένων. Οὐδὲν γὰρ οὕτως εἰς προθυμίαν διεγείρει, ὥς τῶν οἰκείων κατορθωμάτων μνήμη. — Von den Thatfachen selbst übrigens, deren V. 32—34. Erwähnung geschieht, ist anderweitig nichts Näheres bekannt. Dass der Verfasser, wie *Bleek* II. 2. p. 707. für möglich hält, „die ganze erste Zeit der christlichen Kirche zu Jerusalem, wo dieselbe noch fest in sich zusammenhielt, und namentlich die Verfolgungen, welche dem Märtyrertode des Stephanus vorangingen und folgten“, vor Augen gehabt habe, ist schwerlich anzunehmen. Denn wegen des Verhaltens bei diesen Bedrängnissen hätte den Empfängern des Hebräerbriefs, da sie eine zweite Generation der palästinischen Christen bildeten, welche von Verfolgungen mit blutigem Ausgang nach 12, 4. bisher noch verschont geblieben war, nur in sehr uneigentlicher Weise Lob gesendet werden können.

V. 32. φωτισθέντες) nachdem ihr erleuchtet waret, d. h. nachdem ihr Christum als den Heiland der Menschen erkannt, und seinen Bekennern euch angeschlossen hattet. Vergl. 6, 4. — ἄθλησιν) ein Wort der späteren Gräcität, aber im N. T. ein ἀπᾶς λεγόμενον, verbindet sich mit παθημάτων zu einem einzigen Begriff: *Leidenskampf*. *Chrysostomus*: οὐχ ἀπλῶς εἶπεν ἄθλησιν ὑπεμείνατε, ἀλλὰ μετὰ προσθήκης τοῦ πολλῆν. Καὶ οὐκ εἶπε πειρασμούς, ἀλλὰ ἄθλησιν, ὅπερ ἐστὶν ἐγκωμίου ὄνομα καὶ ἐπαίνων μεγίστων. — ὑπομένειν) ertragen, hier mit dem Nebenbegriff des Standhaften und Unverdrossenen.

V. 33. Τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ) einerseits — andererseits; theils — theils. Eine ächt griechische Formel (vergl. *Welstein* z. d. St.). Im N. T. nur hier. — τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι)



indem ihr einerseits durch Zustände der Schmach (11, 26. 13, 13.) und durch Trübsale zum Schauspiel (öffentlich der Beschimpfung blossgestellt) wurdet. *ὀνειδισμοί* (der späteren Gracität angehörig; s. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 512.) bezieht sich auf die Angriffe gegen Ehre und guten Ruf, *θλίψεις* auf die Angriffe gegen Leib (und Leben) und äusseren Besitz. — *θεατριζόμενοι*) Vergl. 1. Kor. 4, 9.: *θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις*. Das Verbum nur hier und bei Kirchenvätern. — *τοῦτο δὲ κοινωνοὶ . . . γεννηθέντες*) andererseits aber zu Mitgenossen (Mitduldern) . . . würdet, sc. durch Mitgefühl, durch Spendung von Trost und durch Bemühungen, ihre Leiden zu lindern. Erläutert wird *κοινωνοὶ γεννηθέντες* durch *συνεπαθήσατε* V. 34., weis't also ebenso wie die erste Satzhälfte auf specielle historische Thatsachen hin. Willkürlich desshalb *Ebrard*: der Ausdruck besage, dass die Leser „durch den Act ihrer Bekehrung ein für alle Mal Genossen der Gemeinschaft geworden, von der sie gewusst, dass es ihr so ergehe oder zu ergehen pflege.“ — *τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων*) derer, die in solcher Lage (sc. ἐν θλίψεσιν καὶ ὀνειδισμοῖς) sich befanden. *Kypke*, *Storr*, *Böhme*, *Kuinoel* u. M. vervollständigen das οὕτως aus dem πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων V. 32.: derer, die also wandelten, d. h. mit grosser Standhaftigkeit den Leidenskampf ertrugen. Für diese Deutung lässt allerdings der gewöhnliche biblische Sprachgebrauch von ἀναστρέφεσθαι sich geltend machen. Da indess πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων V. 32. die allgemeine Aussage ist, die dann V. 33. durch τοῦτο μὲν — τοῦτο δὲ in zwei specielle Unterabtheilungen sich spaltet, so kann οὕτως im zweiten Gliede nur auf die zunächst vorhergehende Charakteristik im ersten Gliede sich zurückbeziehen.

V. 34. Bekräftigende Erläuterung von V. 33., und zwar dergestalt, dass καὶ . . . συνεπαθήσατε der letzten, und καὶ . . . προσδέξασθε der ersten Hälfte von V. 33. entspricht. — καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε) denn sowohl mit den Gefangenen habt ihr Mitgefühl gehabt (4, 15.), indem ihr ihnen thätige Theilnahme schenktet. — καὶ τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν κτλ.) als auch den Raub eurer Habe habt ihr mit Freuden an- oder aufgenommen (vergl. 11, 35.), mit Freuden oder willig über euch ergehen lassen. Falsch *Heinrichs*: προσδέχεσθαι drücke hier zugleich den Begriff von „expectare“ und von „recipere“ aus, so dass zu übersetzen sei: „ihr sahet ihm entgegen.“ — γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα

ὑπαρξιν καὶ μένουσαν) Motivangabe für καὶ τὴν ἀρπαγὴν κτλ.: indem ihr erkanntet, dass ihr für euch (als euer wahres Besitzthum) eine bessere Habe (Act. 2, 45.) und zwar eine bleibende habt, nämlich die geistigen, ewigen Güter des Christenthums, die keine Gewalt der Erde euch entreissen kann. Vergl. Matth. 6, 20. Luk. 12, 33.

V. 35. Aus V. 32—34. gefolgerte Mahnung. Der in der Vergangenheit bewiesene aufopferungsvolle Eifer für das Christenthum soll die Leser zum freudigen Festhalten desselben auch in der Gegenwart ermuntern, da ja eben dieses zum ersehnten Ziele führt. — ἀποβάλλειν hier nicht das unfreiwillige Verlieren (*Jac. Cappellus, Lösner, A.*), sondern das freiwillige Vonsichwerfen oder Aufgeben (vergl. Mark. 10, 50.), gleich als handelte es sich um eine werthlose, unnütze Sache; μὴ ἀποβάλλειν also dasselbe, was κατέχευ V. 23. 3, 6. 14. und κρατεῖν 4, 14. 6, 18. — τὴν παρῳήσιαν ὑμῶν) eure freudige Zuversicht, sc. zu Christus als eurem Heiland. Das freimüthige, muthvolle Bekenntniss des Christenthums vor der Welt, wovon *Beza, Grotius* u. M. den Ausdruck verstehen, ist erst die Folge der παρῳήσια, welche auch hier, wie V. 19. 3, 6. 4, 16. eine Stimmung des Gemüths bezeichnet. — ἥτις) welche ja. Einführung einer bekannten, unbestreitbaren Wahrheit. — μεγάλην μισθαποδοσίαν) grosse lohnende Vergeltung (s. zu 2, 2.), nämlich die verheissene ewige Seligkeit (V. 36.). — Das Präsens ἔχει, obwohl die μισθαποδοσία noch etwas Zukünftiges ist, von der zweifellosen Gewissheit des Insichhabens oder Zurfolgehabens.

V. 36. Rechtfertigung der vorhergehenden Mahnung μὴ ἀποβάλλετε. Allerdings haben sich die Leser bereits ausgezeichnet durch christliche Tüchtigkeit; aber was ihnen Noth thut, um das Ziel zu erreichen, ist Ausdauer und Beharrlichkeit, da sie anfangen lau zu werden im Christenthum. ὑπομονῆς ist daher als der Hauptbegriff mit Nachdruck vorangestellt. — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) das, was Gott will oder fordert, d. h. dem Zusammenhange nach: nicht bloss das Gläubiggewordensein an Christus, sondern auch die beharrliche Ausdauer im Glauben bis zum Ende. *Theophylact*: θέλημα θεοῦ τὸ ἄχρι τέλους ὑπομεῖναι. Gegen den Zusammenhang *Bleek*: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ sei „die Heiligung der Menschen durch die Darbringung des Sohnes Gottes (V. 7. 9. 10.)“, und somit das ποιεῖν desselben das willige Sichheiligenlassen durch den Erlöser. Zu allgemein *Tholuck* (ähnlich *Stein* u. M.): überhaupt „die dem göttlichen Willen gemässe Normirung

des Lebens“ sei gemeint. — ποιήσαντες) bezieht sich nicht auf das nach V. 32 ff. von den Lesern schon Geleistete (*Bengel*); es bezeichnet aber auch nicht etwas dem κομίζεσθαι Gleichzeitiges oder vielmehr zeitlos damit Zusammenfallendes (*Delitzsch, Alford*); es steht streng aoristisch und weist auf die Zukunft hin, indem das ποιῆσαι bereits eine abgeschlossene Thatsache sein muss, bevor das noch der Zukunft angehörende κομίζεσθαι sich verwirklichen kann. — τὴν ἐπαγγελίαν) die Verheissung, d. h. das Verheissene, die verheissene ewige Seligkeit.

V. 37. 38. Ermuthigungsgrund zur ὑπομονῇ, deren die Leser bedürfen, ausgesprochen mit freier Benutzung der Worte Habak. 2, 3. 4. nach den LXX. Ausdauer thut den Lesern Noth, und zwar Ausdauer nur noch für eine kurze Zeit, da Christi Wiederkehr in allernächster Nähe bevorsteht, und dann denen, die im Glauben ausgeharrt haben, das ewige Leben zu Theil wird, die Abtrünnig gewordenen dagegen das Verderben trifft. — Die Worte ἐτι γὰρ μικρόν ὅσον ὅσον sind noch kein Bestandtheil des Citats, sondern rühren vom Verfasser selbst her. — μικρόν ὅσον ὅσον) findet sich noch LXX. Jes. 26, 20., und bedeutet wörtlich: *ein Weniges, wie sehr, wie sehr!* d. h. ein ganz klein Weniges oder *eine ganz kurze Zeit*. μικρόν (Joh. 14, 19. 16, 16 ff.) ist Nominativ (nicht Accusativ auf die Frage wann, wie *Bleek, Bisping* und *Alford*, auch *Meyer* zu Joh. 13, 33. annehmen), und nichts weiter als ἐστὶν ist zu demselben zu ergänzen (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 516. Aufl. 5. p. 656.). Die Verdoppelung des ὅσον aber dient zur gewichtvollen Verstärkung des Begriffs. Zu vergl. Aristoph. Vesp. 213.: τί οὐκ ἀπεκοιμήθημεν ὅσον ὅσον στίλην; Arrian. Indic. 29, 15.: ὀλίγοι δὲ αὐτῶν σπεύρουσιν ὅσον ὅσον τῆς χάριτος. S. *Hermann* ad Viger. 726. — ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίει) *dann wird, der da kommt, kommen und nicht säumen.* — LXX. a. a. O. V. 3.: διότι ἐτι ὄρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν· ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. Im Sinne des Propheten ist von dem sicheren Eintreffen der Weissagung über die Vernichtung der Chaldäer die Rede. Die LXX. aber haben die Worte falsch übertragen, und als den ἐρχόμενος entweder Gott oder den Messias, von welchem auch spätere jüdische Theologen die Stelle deuteten (s. *Wetstein* zu derselben), angesehen. Vom Messias versteht den Ausspruch auch der Verfasser des Hebräerbriefs, und setzt deshalb den Artikel ὁ zu ἐρχόμενος hinzu. Aehnlich erscheint





Auff. 5. p. 427.) und *Buttmann*, Gramm. des neutest. Sprachgebr. p. 117. aus dem vorhergehenden  $\delta \delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma$  das allgemeine  $\acute{\alpha} \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \varsigma$  als Subject zu ergänzen. Das Subject ist noch das zuvor gesetzte  $\delta \delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma \mu \omicron \upsilon$ . Das ist auch unbedenklich, da  $\delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma$  vorher nicht im engeren paulinischen Sinn, sondern im allgemeinen Sinn des Frommen zu fassen ist, der in diesem Sinn  $\delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma$  aber durch das  $\upsilon \pi \omicron \sigma \tau \acute{\epsilon} \lambda \lambda \epsilon \sigma \theta \alpha \iota$  ein  $\delta \acute{\iota} \kappa \alpha \iota \omicron \varsigma$  zu sein aufhört. —  $\tau \acute{\iota} \psi \upsilon \chi \acute{\eta} \mu \omicron \upsilon$  bezieht sich auf *Gott*, nicht auf *Christus* (*Oecumenius*, und ebenso, doch schwankend, *Theophylact*, sowie neuerdings *Riehm* a. a. O.), noch weniger auf den Verfasser des Briefs (*Calvin*: perinde accipiendum est, ac si ex suo sensu apostolus proferret hanc sententiam. Neque enim illi propositum fuit exacte recitare prophetae verba, sed duntaxat locum notare, ut ad propiorem intuitum invitaret lectores.).

V. 39. äussert der Verfasser seine Zuversicht, dass die Leser und er selber nicht zur Classe der Menschen gehören, welche, weil sie aus Feigheit und Kleinmuth vom Christenglauben sich zurückziehen, dem Verderben anheimfallen, sondern vielmehr zur Classe derer, welche im Christenglauben nicht lass werden, und darum das Leben gewinnen. Diese Vertrauensäusserung ist ihrem Wesen nach eine Ermahnung an die Leser, und zwar eine eindringlichere, als wenn die directe Ermahnungsform gewählt worden wäre. — Zu  $\acute{\epsilon} \sigma \mu \acute{\epsilon} \nu$  ergänzen *Grotius*, *Wolf*, *Carpzov*, *Heinrichs* u. v. A. irrig  $\tau \acute{\epsilon} \kappa \nu \alpha$  oder  $\upsilon \iota \omicron \iota$ . Denn  $\acute{\epsilon} \iota \nu \alpha \iota$  mit dem blossen Genitiv ist bekannte, ächt griechische Weise zum Ausdruck eines Angehörigkeitsverhältnisses. S. *Bernhardy*, Syntax p. 165. *Kühner* II. p. 167. —  $\acute{\epsilon} \iota \varsigma \acute{\alpha} \pi \omega \lambda \epsilon \iota \alpha \nu$  — —  $\acute{\epsilon} \iota \varsigma \pi \epsilon \rho \iota \pi \omicron \iota \eta \sigma \iota \nu \zeta \omega \eta \varsigma$ ) verstärkende Hinweisung auf das Resultat des beiderseitigen Verhaltens. —  $\acute{\alpha} \pi \omega \lambda \epsilon \iota \alpha$  ist ewiges Verderben, und  $\pi \epsilon \rho \iota \pi \omicron \iota \eta \sigma \iota \varsigma \psi \upsilon \chi \acute{\eta} \varsigma$  (vergl. 1. Thess. 5, 9.:  $\acute{\epsilon} \iota \varsigma \pi \epsilon \rho \iota \pi \omicron \iota \eta \sigma \iota \nu \sigma \omega \tau \eta \rho \acute{\iota} \alpha \varsigma$ ) Erwerbung der Seele, d. h. des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit. Falsch *Ebrard*: von der leiblichen Rettung aus dem über Jerusalem drohenden Gerichte sei die Rede.  $\psi \upsilon \chi \acute{\eta} \varsigma$  übrigens gehört bloss zu  $\pi \epsilon \rho \iota \pi \omicron \iota \eta \sigma \iota \nu$ , nicht schon, wie *Böhme* will, zu  $\acute{\alpha} \pi \omega \lambda \epsilon \iota \alpha \nu$ , da nur jenes, nicht zugleich dieses eines Beisatzes bedarf.

## Kap. XI.

V. 3.  $\mu \grave{\eta} \acute{\epsilon} \kappa \phi \alpha \iota \nu \omicron \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \nu$ ) Statt dessen findet sich in der *Peschito*: ex illis, quae non cernuntur; in der *Vulgata*: ex invisibilibus; in

Lat. D. E.: ex non apparentibus. Diese Uebertragungen indess sind blosses Interpretament, ohne dass das wirkliche Vorhandensein einer alten Lesart: ἐκ μὴ φαινομένων daraus sich folgern liesse. — Den Vorzug vor der *Recepta*: τὰ βλέπομενα verdient das von *Griesbach* der Beachtung empfohlene, von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* aufgenommene, auch von *de Wette*, *Tholuck*, *Delitzsch* u. A. gebilligte τὸ βλέπομενον theils wegen der besseren Bezeugung durch A. D\*. E\*. 17. It. Copt. Clem. Didym. Ath. Cyr. al., theils desshalb, weil eine Umsetzung des Singulars in den Plural näher sich darbot als das Gegentheil. — V. 4. *Elzev.*: μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ. Dafür haben A. D\*. 17.: μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τῷ θεῷ. Aufgenommen von *Lachmann*. Allein der Gedanke: „indem Abel in Bezug auf seine Opfergaben Gott Zeugniss gab“ wäre unverständlich, und obendrein incorrect und verschroben ausgedrückt. Dazu kommt, dass, da μαρτυροῦντος κτλ. unverkennbare Näherbestimmung von ἐμαρτυρήθη ist, der Context selbst auf Gott als Subject in μαρτυροῦντος hinweis't. Ohne Zweifel ist desshalb τῷ θεῷ erst dadurch entstanden, dass das Auge eines Abschreibers auf das im Anfang des Verses stehende τῷ θεῷ sich verirrete. — Statt der *Recepta*: λαλεῖται lesen *Griesbach* (der aber dann der *Recepta* einen gleichen Werth beilegt), *Lachmann*, *Bleek*, *Scholz*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford*, *Reiche* mit Recht: λαλεῖ. Für dasselbe entscheidet einerseits die bedeutende Auctorität von A. 17. 23. 31. 39. al. mult. Syr. utr. Arabb. Copt. Armen. Slav. rec. Vulg. Clem. Orig. Athan. Nyss. Chrys. (in comment.) Epiphanius. Asterius. Damasc. Chronic. alex. Theodoret. (in textu) Photius ms. Oecum. Theophyl., andererseits der Sprachgebrauch. Denn weder im medialen Sinne mit *Beza*, *Er. Schmid*, *Wolf*, *Carpzov*, *Baumgarten*, noch in dem passivischen: praedicatur, laudatur, in omnium ore est mit *Jos. Scaliger*, *Lud. de Dieu*, *Wetstein*, *Heinrichs*, *Stengel* λαλεῖται zu fassen, würde sprachlich gerechtfertigt sein, ganz abgesehen davon, dass bei der letzteren Annahme die Aussage eine sehr triviale würde. — V. 5. *Elz.*: εὐρίσκειτο. Beglaubigter aber (durch A. D. E. 109. Epiphan.) ist die Wortform ἡρίσκειτο, die auch LXX. Gen. 5, 24. im Cod. Alex. sich findet. Mit Recht aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford*. — Statt der *Recepta*: τῆς μεταθέσεως αὐτοῦ ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* und A. nach A. D\*. 17. 67\*. 80. Vulg. It. Copt. bloss: τῆς μεταθέσεως, und statt der recipirten Wortform: εὐηρεστηκέναι mit *Lachmann*, *Tischendorf*, *Delitzsch* und *Alford* das durch A. K. L. 46. 71. 73. al. Theophyl. besser beglaubigte: εὐαρεστηκέναι zu schreiben.

— V. 8. *Elzev.*: καλούμενος. Aber A. D. (E.?) Vulg. It. Arm. Theodoret. Hier. Bed. haben: ὁ καλούμενος. Gebilligt von *Mill.* Mit Recht in den Text gesetzt von *Lachmann* und *Tischendorf I.* — Der Artikel τόν, welchen die *Recepta* vor τόπον hinzufügt, ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Alford* nach A. D\*. zu tilgen, und nach A. D\*. K., vielen Minuskeln, Chrys. Damasc. Theophyl. mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* ἔμελλεν zu schreiben statt des recipirten: ἤμελλε. — V. 9. καὶ παρώκησεν, welches D\*. E. zugleich mit ihrer lateinischen Uebersetzung statt der *Recepta*: πιστεῖν παρώκησεν darbieten, ist spätere Corruption, da V. 9. ein neuer Beleg der πίστις des Abraham mitgetheilt wird. — εἰς γῆν) *Elzev.*: εἰς τὴν γῆν. Aber der Artikel fehlt in A. D\*\*. K. L., sehr vielen Minuskeln, bei Damasc. und Oecum. Verdächtigt ist er von *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. — V. 11. καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας) *Elzev.*: καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας ἔτεκεν. Aber ἔτεκεν ist spätere Glosse, die durch A. D\*. 17. Vulg. It. Copt. Sah. Aeth. utr. Chrys. (codd.) verurtheilt wird. Für unächt hielten dasselbe schon *Beza*, *Grotius*, *Mill* (Prolegg. 1355.), *Bengel*; und *Griesbach*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. haben es mit Recht getilgt. — V. 12. Statt der *Recepta*: ἐγεννήθησαν lesen *Lachmann*, *Bleek*, *Delitzsch* und *Alford*: ἐγενήθησαν, was wegen der stärkeren Bezeugung durch A. D\*. K. 109. 219\*. al. (Vulg. It.: orti sunt) vorzuziehen ist. — ὡς ἡ ἄμμος) So schon die *Editt. Complut.* und *Steph. 2.*, dann *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. *Elzev.*: ὡς εἰ ἄμμος. Gegen A. D (\* und \*\* und \*\*\*). (D\*. 31.: καθὼς ἡ) E. K. L. 23. 37. 46. 47. al. mult. Chrys. (codd.) Damasc. Oecum. Theophyl. — ἡ παρὰ τὸ χεῖλος) fehlt in D\*. E., in deren lateinischer Uebersetzung und in Aeth. utr. Der Ursprung der Auslassung ist auf ein blosses Schreibversehen zurückzuführen, zu welchem die gleichlautenden Schlussbuchstaben in ἄμμος und χεῖλος den Anlass gaben. — V. 13. Statt der *Recepta*: μὴ λαβόντες lies't *Lachmann*: μὴ προσδεξάμενον. Allein die *Recepta* stützt sich auf die ansehnliche Auctorität von D. E. K. L., fast sämmtlichen Minuskeln, Theodoret u. A., während die *Lachmann'sche*, wahrscheinlich aus V. 35. entstandene, Lesart das alleinige Zeugniß von A. für sich hat, und sinnlos ist. Denn προσδεξάμενοι könnte dem sonstigen Sprachgebrauch nach nur entweder das subjective Erwartethaben (Abwartethaben) oder das subjective Insichaufgenommenhaben bezeichnen. Keins von beidem aber würde mit der Aussage V. 13. vereinbar sein, welche im Gegentheil dann erst passend werden würde,

wenn *προσδεξάμενοι*, was dieses Verbum nie bedeutet, von dem objectiven Empfangenhaben erklärt werden dürfte. Die Lesart: *μη κομισάμενοι* in einigen Minuskeln (17. 23\*. 39. al.), bei Chrys. (in comment.) Damasc. Theophyl. ist erst durch die gleiche Wendung 10, 36. 11, 39. hervorgerufen. — *ιδόντες*) *Elzev.*: *ιδόντες καὶ πεισθέντες*. Aber der Zusatz *καὶ πεισθέντες* hat fast sämtliche Zeugen gegen sich. Er findet sich nur in zwei oder drei Minuskeln, und ist erläuterndes Glossem zu *ἀσπασάμενοι*. Vergl. *Chrysostomus*: οὕτω πεπεισμένοι ἦσαν περὶ αὐτῶν ὡς καὶ ἀσπασσάθαι αὐτὰς. *Oecumenius*: καὶ ἀσπασάμενοι πεισθέντες. — V. 15. *ἐξέβησαν*) *Elzev.*, *Griesbach* (der aber *ἐξέβησαν* in den inneren Rand gesetzt hat), *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bloomfield*: *ἐξῆλθον*. Gegen A. D\*. E\*. 17. 73. 80. Athan. (ed. Bened.; edd. al.: *ἐξεβλήθησαν*) Chron. alex. Damasc. — V. 16. *νῦν δέ*) *Elzev.*, *Matth.*, *Bloomfield*: *νυνὶ δέ*. Gegen entscheidende Zeugen (A. D. E. 44. 48. al. perm. Athan. Chrys. Theodoret. Oecum.). — V. 19. Die *Recepta*: *ἐγείρειν* stützt sich auf D. E. K. L., fast sämtliche Minuskeln, Orig. Chrys. Theodoret. Damasc. al. *Lachmann* und *Tischendorf I.* lesen nach A. (*εγεῖρε*) 17. 71. Cyr. Chron. alex.: *ἐγεῖραι*. — *Elzev.*: *δυνατός*. A. D\*: *δύναται*. In den Text aufgenommen von *Lachmann*. — V. 20. Statt der *Recepta*: *πίστει* haben *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*: *πίστει καὶ* aufgenommen nach A. D\*. 17. 23. 37. al. Vulg. It. Chrys. (doch nicht in allen Handschriften und Ausgaben) Theodoret. Damasc. Sedul. Bed. Richtig. *καὶ* konnte überflüssig erscheinen, und deshalb leichter fortgelassen als hinzugesetzt werden. — V. 23. Anstatt der *Recepta*: *διάταγμα* lies't *Lachmann*: *δόγμα*. Aber diese Lesart gründet sich auf A. nur *vermuthungsweise*, da sämtliche Buchstaben des Worts ausser dem *δ* vom Codex abgerissen sind. Ausserdem findet sich *δόγμα* nur in einer Minuskelhandschrift aus dem zwölften Jahrhundert (Cod. 34.). Es ist wahrscheinlich Glossem aus Luk. 2, 1. — Am Schluss von V. 23. fügen D\*. E. (und ebenso deren lateinische Uebersetzung, sowie drei Codd. der Vulgata) noch die Worte hinzu: *πιστι μίγας γενομένος μωυσης ἀνίεν τον αιγυπτιον κατανοων την ταπινωσιν των αδελφων αυτου*, über deren Unächtheit aber, obwohl *Zeger* und *Mill* (Prolegg. 496.) sie für ächt gehalten haben, schon wegen des *μίγας γενομένος* V. 24. kein Zweifel walten kann. Sie sind vervollständigender Zusatz nach Maassgabe von Act. 7, 23 ff. — V. 26. *τῶν Αἰγύπτου*) *Elzev.*: *τῶν ἐν Αἰγύπτῳ*. Gegen D. E. K. L. (auch gegen den späteren Ergänzter von B.) 31. 44. 46. al. plur. Syr. utr. Copt. al. Clem. Euseb. al. Verworfen von *Griesbach*, *Matthaei*, *Knapp*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford*, A. Das von *Lachmann* nach A. und einigen Minuskeln (3. 71.) aufgenommene:



τῶν ἐν Αἰγύπτου verdankt seine Entstehung einer unvollständigen Correctur. — V. 28. Statt der *Recepta*: ὁλοθρεύων haben A. D. E. Damasc. die richtigere (ὁλεθρος) Schreibung: ὁλεθρεύων, welche mit Recht von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* vorgezogen ist. — V. 29. *Elzev.* hat bloss: ὡς διὰ ξηρᾶς. Aber mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Delitzsch* und *Alford* ist noch γῆς hinzuzufügen nach A. D\*. E. 17. 31. 47. al., Chrys. Theodoret. (cod.), und wahrscheinlich sämmtlichen Uebersetzungen. Da γῆς kein nothwendiger Zusatz war, so konnte dasselbe leicht fortgelassen werden. — V. 30. *Recepta*: ἔπεσε. Aber nach A. D\*. 17. 23. 31. al. Chrys. ms. ist ἔπεσαν (wofür auch ἔπεσον in 37. und Chrys. ms. zeugt) für das Ursprüngliche zu halten. Aufgenommen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. Gebilligt von *Delitzsch*. — V. 32. *Elzev.*: ἐπιλείψει γάρ με. Mit *Lachmann*, *Tischendorf VII.* und *Alford* nach A. D\*. umzustellen in: ἐπιλείψει με γάρ. — Im Folgenden lautet die *Recepta*: περὶ Γεδεών, Βαράκ τε καὶ Σαμψών καὶ Ἰεφθάε, Δαυὶδ τε καὶ Σαμουήλ. — Statt dessen lies't *Lachmann* (und so auch *Tischendorf I.*): περὶ Γεδεών Βαράκ Σαμψών Ἰεφθάε Δαυεὶδ τε καὶ Σαμουήλ. Aus inneren Gründen empfiehlt sich keine dieser beiden Textgestalten. Denn bei beiden würden die hier noch genannten Personen im Widerspruch mit der bisher befolgten Verfahrensweise ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgezählt sein, iusofern historisch Barak vor Gideon, Jephthah vor Simson, Samuel vor David zu nennen gewesen wäre. Und doch weis't die Gleichmässigkeit, womit jedes Mal der zweite Name die der Zeit nach frühere Person namhaft macht, auf eine mit Absicht gewählte Reihenfolge hin. Beachtet man nun weiter, dass im letzten Gliede Δαυὶδ τε καὶ Σαμουήλ in Bezug auf die Partikeln nirgends eine Variante sich findet, so kann es schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass auch die vorhergehenden Namen ursprünglich nach Doppelgliedern geordnet waren. Als das Richtige erscheint hiernach, die *Recepta* unter den beiden Modificationen beizubehalten, dass mit D\*.: καὶ Βαράκ statt des blossen Βαράκ, und sodann mit A. 17. Vulg. Copt. Arm. Clem. Cyr. Al. Epiphan. Ambr. Bed. das blossε Σαμψών statt τε καὶ Σαμψών gelesen wird. (Das καὶ vor Ἰεφθάε stützt sich auf D. E. K. L., fast sämmtliche Minuskeln, Syr. al. Chrys. Theodoret. Damasc. al.). So entsteht der Text: περὶ Γεδεών καὶ Βαράκ, Σαμψών καὶ Ἰεφθάε, Δαυὶδ τε καὶ Σαμουήλ, und der Sinn ist: „von Gideon ebenso wie von Barak, von Simson nicht minder wie von Jephthah, von David gleicherweise wie von Samuel.“ Bei dieser Textgestalt fällt der sonst sehr befremdende Verstoß gegen die Chronologie weg, da die Rede bei jedem neuen Doppelgliede historisch weiter-

schreitet, in den Doppelgliedern selbst aber die Nennung des Späteren vor dem Früheren aus der jedesmaligen Nennung des zeitlich Zusammengehörenden, sowie aus rhetorischem Interesse sich rechtfertigt. — V. 34. Nach A. D\*. hat *Lachmann* μαχαίρης (und so auch *Tischendorf VII.*) statt der *Recepta*: μαχαίρας, und ἐδυναμώθησαν anstatt der *Recepta*: ἐνεδυναμώθησαν aufgenommen. — V. 35. γυναῖκες) *Lachmann* nach A. D\*.: γυναῖκας, was aber auf blossem Schreibversehen beruht, und als sinnlos zu verwerfen ist. — V. 37. μαχαίρας) D\*. *Lachmann*, *Tischendorf VII.*: μαχαίρης. — V. 38. Die *Recepta*: ἐν ἐρημίαις wird bezeugt durch D. E. K. L. Minuskk. Clem. Orig. (2 Mal) Chrys. Theodoret. Damasc. al. *Lachmann* und *Tischendorf VII.* lesen mit A. 71. 73. 118. Orig. (1 Mal) Socrat.: ἐπὶ ἐρημίαις, was aber nur durch einen Schreibfehler entstanden sein kann. — V. 39. *Elzev.*: τὴν ἐπαγγελίαν. A. 80. Arab. polygl. *Lachmann*: τὰς ἐπαγγελίας.

V. 1—40. \*) Der Verfasser definirt das Wesen der πίστις, die er von den Lesern fordert, und führt ihnen dann in chronologischer Reihenfolge Vorbilder derselben aus der Vorzeit vor Augen.

V. 1. Die Definition. Dieselbe ist keine schulmässige, erschöpfende, sondern hebt nur das als das Wesen der πίστις hervor, worauf allein es dem Verfasser hier ankam, insofern nach 10, 35 ff. eben die innere Ueberzeugungsgewissheit von der Christen Hoffnung, und die davon abhängige Ausdauer in derselben es war, was den Lesern fehlte. Die Worte ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις sind als eine einzige Aussage zusammenzufassen, und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων bildet zu ἐλπίζομένων ὑπόστασις eine Apposition: „Es ist aber Glaube feste Zuversicht in Bezug auf das, was gehofft wird, Ueberführtsein von Dingen, die unsichtbar sind.“ Πίστις ist demnach Subject, ἐλπίζομένων ὑπόστασις sowie πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων Prädicat, und ἔστιν (welches, da es am Anfang des Satzes steht, wie das Verbum substantivum zu accentuiren ist, s. *Kühner* I. p. 72.) nachdrucks-

\*) P. J. L. Huët, de antiquissimorum dei cultorum, qui in epistola ad Hebraeos capite XI. memorantur, fide diversa eademque una. Lugd. Batav. 1824. 8. p. 27—82.

voll vorangestellte Copula, um an die 10, 39. ausgesprochene Voraussetzung der *πίστις* als einer bei den Lesern vorhandenen Eigenschaft die Angabe über Natur und Wesen dieser *πίστις* anzuschliessen. Ganz ähnlich ist *ἔστιν* im Anfang des Satzes gebraucht 1. Tim. 6, 6.: *ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ ἀνταρκείας*. Luk. 8, 11.: *ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή*. Sprachlich zulässig, aber verwerflich, weil dann ein durch den Zusammenhang nicht nahe gelegter Gedanke, und obendrein eine Wahrheit ausgesprochen werden würde, gegen welche ein Widerspruch von Seiten der Leser gar nicht erwartet werden konnte, ist es, wenn *Böhme* (früher auch *Winer*, Gramm. Aufl. 3. und 4. Anders Aufl. 5. p. 70. Aufl. 6. p. 56.) *ἔστιν* als Verbum substantivum, und *ὑπόστασις* sowie *ἐλεγχος* als Apposition zu *πίστις* genommen wissen will: „es giebt aber einen Glauben, eine Zuversicht u. s. w.“ — *πίστις*) ohne Artikel, da der Verfasser den Begriff von *πίστις* überhaupt, nicht ausschliesslich den Begriff der specifisch-christlichen *πίστις* definiren will. — *ὑπόστασις*) wird von Vielen als „Wesenheit“ erklärt, und mit *οὐσία*, substantia, essentia und Aehnlichem gleichgesetzt, was aber schon desshalb unstatthaft ist, weil der Begriff der „Wesenheit“ unmittelbar sich gar nicht geltend machen lässt, vielmehr, um passend zu werden, erst in den Begriff einer „Ausstattung mit Wesenheit“ umgedeutet werden muss, so dass man dann den Sinn finden kann: der Glaube bekleide Dinge, die noch gar nicht vorhanden seien, mit einem Wesen oder einer realen Existenz, gleich als wären sie schon vorhanden. Befolgt ist diese Deutung von *Chrysostomus* (*ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δέ, οὐ χαρίζεται ἀλλ' αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν· οἷον ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν οὐδὲ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ' ἡ ἐλπίς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ*), *Theodore*t (*δείκνυσιν ὡς ὑφ' ἐστῶτα τὰ μηδέπω γεγεννημένα*), *Oecumenius* (*πίστις ἐστὶν αὐτὴ ἡ ὑπόστασις καὶ οὐσία τῶν ἐλπίζομένων πραγμάτων· ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίσιν ἀνυπόστατά ἐστιν ὡς τέως μὴ παρόντα, ἡ πίστις οὐσία τις αὐτῶν καὶ ἡ ὑπόστασις γίνεται, εἶναι αὐτὰ καὶ παρεῖναι τρόπον τινὰ παρασκευάζουσα διὰ τοῦ πιστεύειν εἶναι*), *Theophylact* (*οὐσίῳσι τῶν μήπω ὄντων καὶ ὑπόστασις τῶν μὴ ὑφ' ἐστῶτων*), von der *Vulgata* (substantia), von *Ambrosius*, *Augustin*, *Vatablus* (rerum, quae sperantur, essentia), *H. Stephanus* (illud, quod facit, ut jam exstent, quae sperantur), *Schlichting*, *Bengel*, *Heinrichs*, *Bisping* u. A. — Aber auch weder durch „fundamentum“ mit *Faber Stapulensis*, *Clarius*,

*Schulz, Stein, Stengel* u. A., noch durch „Vorausgenstellung“ mit *Castalio* (dicitur eorum, quae sperantur, subjectio, quod absentia nobis subjiciat ac proponat, efficiatque ut praesentia esse videantur, nec secus eis assentiamur, quam si cerneremus) und *Paulus* ist ὑπόστασις zu deuten. Denn keins von beidem giebt an und für sich, ohne weitere Ergänzungen, einen genügenden, präzisen Begriff, ganz abgesehen davon, dass die letztgenannte Bedeutung durch den Sprachgebrauch schwerlich sich belegen lässt. — Das allein Richtige ist hiernach, mit *Luther, Camero, Grotius, Wolf, Huët, Böhme, Bleek, de Wette, Tholuck, Ebrard, Bloomfield, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 702., *Alford* u. A. ὑπόστασις wie 3, 14. (s. zu d. St.) als innere Zuversicht zu fassen. — ἐλπίζομένων genit. object.: auf das (oder: rücksichtlich dessen), was noch gehofft wird, in die Wirklichkeit noch nicht eingetreten ist. Auf ἐλπίζομένων, sowie auf dem in der Apposition demselben entsprechenden Schlussworte οὐ βλεπομένων liegt im Prädicat der Hauptnachdruck. — πραγμάτων gehört zu οὐ βλεπομένων. Die Verknüpfung mit ἐλπίζομένων (*Chrysostomus, Oecumenius, Estius, Böhme* u. M.) raubt den beiden Satzhälften das rhythmische Ebenmaass. — πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) Ueberführtsein (des Inneren oder Gemüths) von Dingen, welche unsichtbar sind, d. h. feste innere Ueberzeugung vom Vorhandensein unsichtbarer Dinge, gleich als hätte man sie sichtbar vor Augen. ἔλεγχος drückt hier nicht den Activbegriff der Ueberführung oder Vergewisserung (*Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 703.), sondern, dem Begriff der vorhergenannten ὑπόστασις entsprechend, das Resultat des ἐλέγχειν (vergl. 1. Kor. 14, 24.) aus, wie λόγος das durch das λέγειν Bewirkte, τύπος das durch das τύπτειν Hervorgebrachte, u. s. f. Als unpassend abzuweisen sind die Erklärungen: Beweis, argumentum (*Vulgata, Ambrosius, Schlichting, Wolf, Heinrichs*, A.); indicium (*Erasmus*); demonstratio (*Calvin, H. Stephanus, Jac. Cappellus, Bengel, Alford*, A.); apprehensio (*Clarius*); sichere Verbürgung, Gewähr (*Stein*) u. a. m. οὐ βλεπόμενα aber verbindet sich wegen der objectiven Negation zur Einheit des Begriffs „unsichtbar“, und ist eine allgemeinere Charakteristik als ἐλπίζόμενα. Während dieses auf rein Zukünftiges sich beschränkt, umfasst jenes zugleich das schon Gegenwärtige, und bezeichnet überhaupt das Uebersinnliche und Himmlische. — *Calvin*: Nobis vita aeterna promittitur, sed mortuis; nobis sermo fit de beata resurrectione,



interea putredine sumus obvoluti; justi pronuntiamur, et habitat in nobis peccatum; audimus nos esse beatos, interea obruimur infinitis miseriis; promittitur bonorum omnium affluentia, proluxe vero esurimus et sitimus; clamat deus statim se nobis adfuturum, sed videtur surdus esse ad clamores nostros. Quid fieret, nisi spei inniteremur, ac mens nostra praelucente dei verbo ac spiritu per medias tenebras supra mundum emergeret?

V. 2. Rechtfertigung der V. 1. angegebenen Merkmale als solcher, die dem Glauben wesentlich sind. Eben diese Beschaffenheit des Glaubens war es, durch welche die alttestamentlichen Frommen sich auszeichneten, und darum Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Gnade wurden. — ἐν ταύτῃ nicht so viel wie διὰ ταύτης (Luther, Vatablus, Calvin, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Bengel, Böhme und die Meisten; vergl. V. 4. 39.), oder: ob eam (Wolf, A.), oder: in Betreff, von Seiten desselben (de Wette, Tholuck), sondern: im Besitz eines so beschaffenen Glaubens (Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 346. Anm. Aufl. 5. p. 463. Anm., Bleek, Bloomfield). — μαρτυρεῖσθαι ein Zeugniß, und zwar dem Zusammenhange nach, ein gutes, lobendes — sei es durch Worte oder durch Thaten — erlangen. Oecumenius: ἐμαρτυρήθησαν ὑπὸ θεοῦ εὐηρεστῆκεν αὐτῷ. — οἱ πρεσβύτεροι die Alten (Schulz: die Alvordern), d. h. die Vorfahren im Alten Bunde, mit dem Nebengriff der Ehrwürdigkeit. Ein gleicher Ehrenname wie sonst (1, 1. al.) οἱ πατέρες.

V. 3. Der Verfasser ist im Begriff, die Wahrheit von V. 2. in einer Reihe von historischen Beispielen aus der heiligen Schrift des A. T. nachzuweisen; da drängt es ihm sich auf, dass schon der erste Abschnitt jenes heiligen Schriftbuchs eine Thaten berichtet, deren Wirklichkeit nur durch Glauben anerkannt werden kann. Er macht daher, bevor er mit V. 4 ff. zu der beabsichtigten Aufzählung jener historischen Beispiele selbst sich wendet, vor Allem erst hierauf aufmerksam. Allerdings nicht sehr passend, da V. 3. nicht wie V. 4 ff. zum Erweis der Behauptung V. 2. dienen kann, sondern etwas im Verhältniss zu V. 4 ff. Ungleichartiges in die Erörterung hereinbringt. Denn V. 3. zeigt nur die Nothwendigkeit der πίστις von unserer Seite in Bezug auf eine der Vergangenheit angehörige, in der Schrift gemeldete Thaten; V. 4 ff. dagegen werden als Musterbilder historische Persönlichkeiten vor Augen geführt, in denen die Tugend der

*πίστις* in derartiger Beschaffenheit, wie sie der Verfasser von seinen Lesern verlangt, lebendig gewesen ist. Diess Urtheil, dass V. 3. eine ungleichartige Einschaltung bilde, nennt *Delitzsch* freilich ein „unbilliges“. Allein die Gegenbemerkung desselben: „der Verfasser habe eben schon V. 2. bei *οἱ πρεσβύτεροι* und zumal bei *ἐμαρτυρήθησαν* die alttestamentliche Schrift im Sinne, so dass die Aussage, obwohl so persönlich lautend, dem Satze gleich sei, dass die alttestamentliche Schrift keinem Verhalten Anerkennung zu Theil werden lasse, welches nicht auf dem Gebiete des Glaubens liege“, leidet an logischer Zerflossenheit; sie ist eine blosse Rationalisirung der einfach und klar als Thema dem Folgenden vorangestellten Worte V. 2. — *πίστει*) Dativ. instrumentalis: *kraft Glaubens*. — *νοοῦμεν*) *erkennen wir*. *νοεῖν* die innere, durch den *νοῦς* vermittelte, Wahrnehmung. Vergl. Röm. 1, 20. — *κατηρτίσθαι*) *dass bereitet sei* (vergl. LXX. Ps. 74, 16. 89, 38.). Ausdrucksvoller, als wenn *πεποιῆσθαι* geschrieben wäre. Es stellt das Erschaffenwordensein zugleich als ein in fertigen oder vollkommenen Zustand Versetztwordensein dar. — *τοὺς αἰῶνας*) *die Welt*, s. z. 1, 2. — *ῥήματι θεοῦ*) *durch das Wort* (oder das Machtgebot) *Gottes*. Bezugnahme auf das wiederholte: „Und Gott sprach“ Genes. 1. Vergl. 2. Petr. 3, 5. LXX. Ps. 33, 6. 148, 5. *Philo* de sacrif. Abel. et Cain. p. 140. D. (bei Mangey I. p. 175.): *Ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίησεν, μηδὲν μεταξὺ αὐποῖν τιθεῖς*. Die Annahme *Bleek's*, dass der Verfasser das Wort Gottes auch hier wohl als eine personificirte Eigenschaft sich gedacht, hat nichts für sich, da der Ausdruck anderweitig genügend sich erklärt. Auch das *δὲ οὐ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας* 1, 2. nöthigt zu dieser Annahme nicht. Denn über der dort angegebenen speciellen Vermittlungsweise der Welterschöpfung steht die höhere Urheberschaft Gottes, auf welche hier im Allgemeinen mit *ῥήματι θεοῦ* hingewiesen wird. — *εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλέπομενον γεγονέναι*) nicht: so dass u. s. w. (so noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Alford* und die meisten neueren Ausleger). *εἰς τὸ* mit dem Infinitiv bewahrt auch hier seine gewöhnliche telische Bedeutung, indem es die *Absicht Gottes* für das *ῥήματι καταρτίξεν τοὺς αἰῶνας* einleitet. Der Sinn ist: auf dass nach dem Rathschluss Gottes die Thatsache verhütet würde, dass aus *φαινόμενα* das *βλεπόμενον* hervorgegangen sei, mithin das Menschengeschlecht von Anfang an auf die Nothwendigkeit der *πίστις* verwiesen würde. — *μή*) gehört zum ganzen Zwecksatze. So mit Recht *Beza*, *Seb.*

*Schmidt, Er. Schmid, Bengel, Storr, Schulz, Huët, Böhme, Bleek, Stein, de Wette, Bloomfield, Bisping, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 58.) und *Alford*, während die *Peschito*, die *Vulgata*, *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, und fast alle spätere Ausleger, auch noch *Stengel* und *Ebrard* (*Delitzsch* ist unentschieden)  $\mu\eta$  mit  $\epsilon\kappa \phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  zusammenfassen, und dieses dann im Sinne von  $\epsilon\kappa \mu\eta \phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  \*) deuten. Letzteres, wofür die vermeintlichen Parallelen, die man beigebracht, nichts beweisen, ist der Wortstellung wegen (ganz abgesehen davon, dass  $\omicron\upsilon$  statt  $\mu\eta$  geschrieben sein müsste; denn auch 2. Kor. 4, 18. entscheidet hiergegen nicht, wie *Delitzsch* meint, s. *Meyer* z. d. St.) eine grammatische Unmöglichkeit. —  $\tau\omicron \beta\lambda\epsilon\pi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) das, was gesehen wird, oder die äussere sichtbare Welt. Der Singular stellt dieselbe als einheitlichen Complex dar.  $\tau\omicron \beta\lambda\epsilon\pi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  nimmt unter anderer Form nur das vorige  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha\varsigma$  wieder auf, während der Nachdruck im negativen Finalsatz auf dem deshalb vorangestellten  $\epsilon\kappa \phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  liegt. —  $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha$ ) sind Dinge, die äusserlich zur Erscheinung kommen und durch die Sinne wahrgenommen werden. Der Ausdruck bezeichnet das Gebiet des Körperlichen, Materiellen, und zu Grunde liegt die Vorstellung, dass das Weltall nicht aus irdischen Keimen oder Substanzen natürlich hervorgewachsen, sondern durch das blossе Allmachtswort Gottes erschaffen sei. Darin ist denn allerdings die Vorstellung einer Erschaffung der Welt aus Nichts enthalten. Die Meinung von *Estius*, *Schlichting*, *Limborch*, *Michaelis*, *Baumgarten* u. M., dass mit Bezugnahme auf Gen. 1, 2. (besonders nach der Uebersetzung der LXX.:  $\eta \delta\epsilon \gamma\eta \eta\nu \alpha\omicron\rho\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\upsilon\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ ) der Verfasser an das sichtbare Hervortreten der Weltkörper aus dem früher vorhandenen unsichtbaren Chaos gedacht habe, hat die irrige Umstellung des  $\mu\eta \epsilon\kappa$  in  $\epsilon\kappa \mu\eta$  zur Voraussetzung, und scheitert daran, dass das  $\gamma\epsilon\gamma\omicron\upsilon\epsilon\mu\epsilon\iota \epsilon\kappa \phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  als Antithese zum vorhergehenden  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\tau\iota\sigma\theta\alpha\iota \rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota \theta\epsilon\omicron\upsilon$  aus diesem seine nähere Sinnbestimmung erhalten muss. Ganz unstatthaft ist hiernach auch die Meinung von *Delitzsch*, welcher  $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \epsilon\kappa \nu\omicron\eta\tau\omega\acute{\nu}$  als Gegensatz zu  $\mu\eta \epsilon\kappa \phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  ergänzt, und

\*) Eine Ausnahme macht nur *Calvin*, welcher  $\epsilon\kappa$  mit  $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\acute{\nu}\omega\nu$  zu einem einzigen Worte verschmelzen will, und den Sinn findet: „ut non apparentium fierent visa h. e. spectacula“, so dass die mit Röm. 1, 20. übereinstimmende „doctrina“ entstehe: „quod in hoc mundo conspicuam habeamus dei imaginem.“

bei den *μὴ φαινόμενα* oder, wenn man *μὴ* mit dem Verbum verbinde, bei dem verschwiegenen Gegentheil der *φαινόμενα*, im Anschluss an die philonische Lehre, an die göttlichen Ideen gedacht wissen will, aus denen die Welt entstanden sei, indem sie mittelst des göttlichen Wortes aus ihrer innergöttlichen Verborgtheit heraus in aussergöttliche phänomenelle Wirklichkeit versetzt worden seien. S. dagegen auch *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 59. Anm.

V. 4. Das Vorbild Abels. Vergl. Gen. 4, 3 ff. — *Πίστει*) gehört zu der ganzen Aussage *πλείονα* — *θεῶν*. Die Verknüpfung desselben bloss mit *πλείονα* (*Beispang*) hat die Analogie der nachfolgenden Beispiele gegen sich, und würde die Kraft des emphatisch vorangestellten *πίστει* schwächen. Der *Dativ* aber giebt, wie Röm. 11, 20. u. ö. die Ursache oder Veranlassung an. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 193. Aufl. 5. p. 245. *Wegen seines Glaubens* (oder: weil er Glauben hatte) *brachte Abel Gott ein grösseres Opfer als Kain dar*, d. h. der Glaube Abels, der dem Kain fehlte, war die Ursache, dass in den Augen Gottes Abels Opfer für grösser als das Opfer Kains galt. — *πλείονα θυσιῶν*) ein grösseres Opfer, nämlich in qualitativer Hinsicht, also ein besseres, vorzüglicheres. Vergl. 3, 3. Matth. 6, 25. 12, 41. 42. al. Die quantitative Fassung (*Valla*: plus hostiarum; *Erasmus*, *Clarius*: copiosiorum hostiam; *Zeger*: abundantiorum) findet in der Erzählung der Genesis keinen Halt, und würde unpassend ein rein äusserliches Moment betont werden lassen. — *παρὰ Κάιν*) wird von *Grotius* u. M. mit *παρὰ τὴν τοῦ Κάιν* gleichgesetzt, was zwar statthaft, aber keineswegs nothwendig ist. Ueber *παρὰ* nach dem Comparativ s. zu 1, 4. — *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος*) *Durch ihn erhielt er das Zeugniß, gerecht zu sein.* — *δι' ἧς*) sc. *πίστεως*, nicht *θυσιᾶς* (*Cramer*). Denn die *πίστις* ist der Hauptbegriff der ganzen Schilderung, und *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη* blickt offenbar auf *ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν* V. 2. zurück. — *ἐμαρτυρήθη*) Von wem? Nicht von Christus vermöge des Ausspruchs Matth. 23, 35. (*Primasius*, *Faber Stapulensis*, *Justinian*), sondern von Gott, wie denn der Verfasser selbst das *ἐμαρτυρήθη* näher bestimmend hinzusetzt: *μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*) *indem nämlich Gott ein Zeugniß ablegte in Bezug auf seine Opfergaben.* Gemeint ist das factische Zeugniß, dass Gott auf Abel und sein Opfer mit Wohlgefallen blickte (vergl. LXX. Gen. 4, 4.: *καὶ ἐπιδεὼν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ*), ihn also thatsächlich als einen *δίκαιος* (vergl. Matth. 23, 35.:



Ἀβελ τοῦ δικαίου, auch 1. Joh. 3, 12.) anerkannte. — καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ) und kraft desselben (nämlich: seines Glaubens; nicht: seines Opfers) redet er nach seinem Tode noch. — ἀποθανὼν) ist reines Zwischenglied: obwohl er gestorben ist, und bildet mit ἔτι λαλεῖ ein Oxymoron. Schwerlich der Absicht des Autors gemäss ist es, ἀποθανὼν mit δι' αὐτῆς zusammenzufassen. Neben der gewöhnlichen wird diese Erklärung aufgestellt von *Oecumenius*, indem er das Pronomen auf die *θυσία* zurückbezieht, durch welche der gewaltsame Tod Abels veranlasst worden sei, und befolgt von *Bengel*, nur dass dieser dann δι' αὐτῆς durch πίστεως ergänzt, und διὰ im Sinne von κατὰ oder ἐν genommen wissen will. — ἔτι) ist nicht das temporelle: „noch jetzt“ (*Theodoret: μέχρι τοῦ παρόντος*), so dass λαλεῖ bedeutete: er redet zu uns von sich und seinem Glauben oder seiner Frömmigkeit (*Theodoret* [τὸ δὲ ἔτι λαλεῖ ἀντὶ τοῦ αἰδιδιμὸς ἐστὶ μέχρι τοῦ παρόντος καὶ πολυθρύλλητος καὶ παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν], *Heinsius*, *Bengel* [loquitur de se et sui similibus contra Cainos], A.), oder: er fordert die Nachwelt zur Nachahmung seines Glaubens auf (*Chrysostomus* [ὁ γὰρ παραιῶν τοῖς ἄλλοις δικαίοις εἶναι, λαλεῖ], *Corn. a Lapide*, *Valckenaer*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Klee*, *Bloomfield*, A.). Vielmehr steht ἔτι, wie Röm. 3, 7. und öfter, im logischen Sinn, und dient zur Hebung des Contrastes: „sogar noch als Gestorbener, oder, trotzdem dass er gestorben ist, redet er“, während λαλεῖ als veranschaulichendes Praesens historicum (*Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 238. Aufl. 5. p. 309.) anzusehen, und darauf zu beziehen ist, dass Abels vergossenes Blut zu Gott um Rache rief, und Gott, indem er diesem Rufe Folge gab, um den gemordeten Abel, gleich als lebte er noch, sich kümmerte. Offenbar nämlich ist, wie auch aus der Parallele 12, 24. sich ergibt, mit λαλεῖ auf die Worte Gen. 4, 10.: φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς Bezug genommen.

V. 5. 6. Das Vorbild Henochs. Vergl. Gen. 5, 21—24. — Πίστει Ἐνώχ μετετέθη) Wegen seines Glaubens ward *Enoch entrückt*, d. h. noch bei Lebzeiten, wie *Elias* (2. Kön. 2.), zu Gott in den Himmel erhoben. Vergl. Sir. 44, 16.: Ἐνώχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετάνοίας ταῖς γενεαῖς. Ebendasselbst 49, 14.: οὐδὲ εἰς ἐκτίσθη οἶος Ἐνώχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς. *Joseph. Antiqq.* 1, 3, 4.: ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον. — τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον) nicht consecutiv (*de Wette*, *Bisping*, A.), sondern Angabe der Absicht Gottes:

auf dass er den Tod nicht sähe oder erduldet (vergl. Luk. 2, 26.). — καὶ οὐχ ἠύρίσκειτο, διότι μετέθνηκεν αὐτὸν ὁ θεός) wörtlich entlehnt aus Gen. 5, 24. LXX. nach der Textgestalt des Cod. Alex. — πρὸ γὰρ — γίνεται V. 6.) Beweis für das πίστει. Berichtet in der Schrift wird über Henoch, dass er Gott wohlgefiel. Das aber setzt voraus, dass er Glauben hatte. Denn Gottes Wohlgefallen zu erwerben, ohne Glauben zu besitzen, ist unmöglich. *Chrysostomus*: πῶς δὲ πίστει μετέθνη ὁ Ἐνὼχ; ὅτι τῆς μεταθέσεως ἡ εὐαρεστήσεως αἰτία, τῆς δὲ εὐαρεστήσεως ἡ πίστις. — πρὸ τῆς μεταθέσεως) kann eben so gut mit μεμαρτύρηται (*Huët, Bleek, de Wette, Delitzsch, A.*), wie mit εὐαρεστηκέναι (*Schlichting, Bengel, A.*) verbunden werden. Im ersten Fall ist der Sinn: bevor noch in der Schrift von seiner Entrückung die Rede ist, ist ihm in derselben das Zeugniß gegeben, dass er Gott wohlgefallen habe. — εὐαρεστηκέναι) Durch εὐηρέστησεν übersetzen die LXX. das hebräische וַיִּתְּנָהּ אֱלֹהִים אֶת־הֶעֱרָא וַיִּתְּנָהּ אֱלֹהִים: und er wandelte mit Gott, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott, als sein frömmster Verehrer. — V. 6. ist eine ganz allgemeine Wahrheit, so dass bloss εἶστιν zu ἀδύνατον zu ergänzen ist. Mit *Er. Schmid, Limborch, Wetstein* und *Schulz* den Anfangssatz des Verses: χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστηῆσαι als specielle Aussage über Henoch anzusehen, ist sprachlich unzulässig, da dann χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον ἢν αὐτὸν εὐαρεστηῆσαι oder χωρὶς δὲ πίστ. ἀδύνατον αὐτὸν εὐαρεστηκέναι hätte geschrieben werden müssen. — εὐαρεστηῆσαι) sc. τῷ θεῷ, was sich aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden von selbst versteht. Der Infinitiv des *Aorists* drückt, wie bei dem unmittelbar folgenden πιστεῦσαι, den reinen Verbalbegriff, ohne Rücksicht auf ein Zeitverhältniss aus. *S. Kühner* II. p. 80. — ὁ προσερχόμενος τῷ θεῷ) ist der, welcher sich Gott naht, sc. um ihn zu verehren, vergl. 7, 25. 10, 1. Falsch *Luther, Calov, Wittich, Rambach, Schulz, Ebrard* (Uebers.): wer (wie Henoch) zu Gott kommen will (oder soll). — ὅτι εἶστιν) dass er vorhanden ist oder existirt. Willkürlich eintragend *Jac. Cappellus*: „Series sermonis suadet, ut supplicamus ὅτι εἶστιν αὐτοῦ θεός, i. e. qui accedit ad deum, credere debet eum esse suum deum.“ Aber auch die Vervollständigung des Verbums durch: „dass er existirt als ein Solcher, dem der Mensch mit Vertrauen nahen kann, als der wahrhaft Lebendige, Persönliche, Allmächtige, Allweise, Allgütige“ (*Bleek*) ist unberechtigte Einlegung. Nur

den Begriff des Daseins enthält der Ausdruck. — καί) noch abhängig von ὅτι. — μισθαποδότης) Vergelter, sc. für die durch das ἐκζητεῖν αὐτόν (Röm. 3, 11. Act. 15, 17.) bekundete Frömmigkeit.

V. 7. Das Vorbild Noahs. Vergl. Gen. 6, 8 ff. — Πίστει) verknüpfen Schulz, Stengel u. M. mit χρηματισθεῖς. Aber χρηματισθεῖς bildet nur ein Nebenmoment zur Ausmalung der historischen Situation, während dasjenige, wodurch Noah selbst sich als Glaubensmuster bekundete, durch εὐλαβηθεῖς κατεσκευάσεν angegeben wird. πίστει ist daher, wie auch von den Meisten geschieht, mit diesem zu verbinden. — χρηματισθεῖς περὶ τῶν μηδέπω βλέπομένων) gehört zusammen (gegen Grotius, der unnatürlich περὶ τῶν μηδέπω βλέπ. zu εὐλαβηθεῖς struirt): durch einen Gottesspruch belehrt über das noch Unsichtbare. Die Wahl des Ausdrucks hat durch die V. 1. aufgestellte Definition der πίστις sich bedingt, und die subjective Negation μηδέπω besagt: über die bekannten (τῶν) Ereignisse, noch ehe dieselben zu sehen gewesen wären, oder ihr Eintreten sich hätte vermuthen lassen. Gemeint aber ist mit τὰ μηδέπω βλέπομενα nicht bloss die bevorstehende Wasserfluth, sondern wegen des Plurals zugleich der beschlossene Untergang des verderbten Menschengeschlechts. Wunderlich verkehrt wird von Böhme auch „ipsa κιβωτὸς construenda“ dazu gerechnet, „qualem ante nunquam vidisse Noachum facile credi potest.“ Denn die Arche war ja etwas, was auf den Befehl Gottes durch Noah selbst geschaffen wurde, während mit τὰ μηδέπω βλέπομενα nur Solches bezeichnet sein kann, was, unabhängig von menschlicher Thätigkeit, allein der Machtwirkung Gottes anheimgegeben war. — εὐλαβηθεῖς) in frommer Vorsicht, indem er den Worten Gottes unbedingten Glauben schenkte, und eben desshalb die gebotene Zurüstung traf, um von dem bevorstehenden Verderben verschont zu bleiben. Vatablus, Corn. a Lapide, Schulz u. A. erklären: in Gottesfurcht. Aber das dann zu ergänzende τὸν θεόν (vergl. Sir. 7, 29. Prov. 2, 8. 30, 5. Nah. 1, 7.) würde schwerlich fortgelassen sein. — δι' ἧς) bezieht sich nicht auf σωτηρίαν (Hunnius, Balduin, Pareus), auch nicht auf κιβωτόν (Chrysostomus [ἔδειξεν αὐτοὺς ἀξίους ὄντας κολάσεως, οἱ γὰρ οὐδὲ διὰ τῆς κατασκευῆς ἐσωφρονίζοντο], Oecumenius, Theophylact, Faber Stapulensis, Calvin, Beza, Jac. Cappellus, Grotius, Carpzov, Cramer, Michaelis, Bisping, A.), sondern auf πίστει (Primasius, Thomas Aquin., Luther, Cajetan, Wolf, Bengel und fast alle Neueren) als den vorher-

gehenden Hauptbegriff zurück, und καὶ τῆς — κληρονόμος ist zweites Glied des Relativsatzes, nicht aber, wie *Bisping* und *Delitzsch* wollen, parallel dem κατεσκεύασεν. — ὁ κόσμος) bezeichnet die ungläubige, sündhafte Menschenwelt. Diese *verurtheilte* (zu schwach *Heinrichs*: „beschämte“) Noah durch seinen Glauben, nämlich factisch, indem er die Strafwürdigkeit ihres Verhaltens durch den Contrast seines eigenen Verhaltens in's Licht setzte. Vergl. κατακρίνειν Matth. 12, 41. 42. Luk. 11, 31. 32., und κρίνειν Röm. 2, 27. — καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος) Bezugnahme darauf, dass Noah der Erste ist, der im A. T. ausdrücklich ῥ-πς oder δίκαιος genannt wird (Gen. 6, 9.). Vergl. Ezech. 14, 14. 20. Sir. 44, 17. 2. Petr. 2, 5. Auch *Philo* de congressu quaerendae eruditionis gratia p. 437. B. (bei Mangey I. p. 532.) hebt diese Thatsache besonders hervor: πρῶτος δ' οὗτος δίκαιος ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀνεξόρῃθι γραφαῖς. — ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη) ist die dem Glauben gemüss oder auf dem Wege des Glaubens erworbene Gerechtigkeit. Da der Begriff der πίστις bei dem Verfasser des Hebräerbriefs und bei Paulus ein verschiedener ist, so darf auch die hier genannte Glaubensgerechtigkeit nicht, wie noch von *Böhme*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. geschieht, mit der Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinne als identisch betrachtet werden. Doch hat darin *Bleek* vollkommen Recht, dass der Begriff der Glaubensgerechtigkeit „hier wie ein schon gebildeter und als bekannt vorausgesetzter erscheine, was sich aus dem Verhältniss des Briefverfassers zu Paulus sehr leicht erkläre.“ — κληρονόμον γίνεσθαι) bezeichnet nichts weiter als das in den Besitz Gelangen. Nicht zu pressen mit *Justinian*, *Bengel*, *Huët* u. M. ist der Ausdruck, als werde die δικαιοσύνη als wirkliches Erbtheil gedacht, welches Noah von den Vätern Abel, der V. 4. δίκαιος genannt war, und Henoch überkommen habe.

#### V. 8–10. Das Vorbild Abrahams.

V. 8. Ein Beweis des gläubigen Vertrauens auf Gott war es, dass Abraham auf Gottes Geheiss auswanderte, ohne zu wissen, wohin. Vergl. Gen. 12, 1. 4., auch Act. 7, 2. 3. — (ὁ καλούμενος) besagt nicht: „der genannt wird Abraham, nämlich während er früher den Namen Abram fuhrte“ (*Theodoret*, *Clarius*, *Zeger*, *Bisping*, A.), was ein nüchterner Zusatz wäre. Es bedeutet: „Abraham, der dazu (sc. zu dem ἐξελθεῖν) von Gott berufen oder aufgefordert ward.“ Dass dieser Sinn nur durch καλούμενος



ohne Artikel ausgedrückt werden könne (*Bleek, Delitzsch, Reiche*, comment. crit. p. 108.), lässt sich schwerlich behaupten. Nur der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen findet statt, dass mit dem Artikel das καλεῖσθαι als historisches Factum bloss referirt, ohne den Artikel dagegen zugleich als Ursache des ὑπακούειν dargestellt wird. Das Participium des *Präsens* übrigens (nicht κληθείς) ist gewählt, um die sofortige Aufeinanderfolge des καλεῖσθαι und des ὑπακούειν hervorzuheben. — εἰς τόπον ὃν κτλ.) nämlich nach Kanaan. — ποῦ) ungenau statt ποῖ. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 418. Aufl. 5. p. 555. — Ueber den Indicativ ἔρχεται s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 266 f. Aufl. 5. p. 344 f.

V. 9. Ein Beweis des gläubigen Vertrauens gegen Gott war es ferner, dass Abraham in dem Lande, das ihm als Besitzthum verheissen war, gleichwie ein Fremdling wohnte. — παροικεῖν) im Classischen vom Anwohnen oder dem Wohnen in der Nachbarschaft; im Hellenistischen aber gewöhnlich wie hier: als Fremdling ohne Bürger- oder Besitzrecht in einem Lande wohnen. Schon in der Genesis ist der Aufenthalt des Abraham und der Seinen im verheissenen Lande Kanaan als ein παροικεῖν bezeichnet, und sie selbst werden als πάροικοι in demselben charakterisirt, vergl. Gen. 17, 8. 20, 1. 21, 23. 34, 23. 4. 24, 37. 26, 3. 28, 4. al. — εἰς) nimmt in den Begriff des dauernden Wohnens den Begriff der vorhergegangenen Uebersiedelung mit auf. Bekannte Breviloquenz. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 368. Aufl. 5. p. 491. — ὡς ἄλλοτριαν) Vergl. Act. 7, 5. 6. — ἐν σκηναῖς κατοικήσας) *Theophylact*: ὅπερ τῶν ξένων ἐστὶ, τῶν ἄλλοτε εἰς ἄλλο μέρος μεταβαίνόντων διὰ τὸ μὴ ἔχειν τι ἴδιον. Vergl. Gen. 12, 8. 13, 3. 18, 1 ff. 26, 25. al. — μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ κτλ.) welches *Theophylact*, *Bengel*, *Böhme*, *Kuinoel* u. M. παρώκησεν ziehen, gehört, wie der Singular ἐξεδέχετο, mit welchem der Verfasser V. 10. fortfährt, beweist, zu κατοικήσας. — *Miterben der nämlichen Verheissung* aber werden Isaak und Jakob genannt, weil die Verheissung dem Abraham nicht für sich allein, sondern zugleich für seinen Samen gegeben war, vergl. Gen. 13, 15. 17, 8.

V. 10. Der innere Beweggrund für das πίστει παρώκησεν V. 9. Seine gläubige Erwartung war nicht sowohl auf irdischen Besitz, wie auf den Besitz des Höheren, Himmlischen gerichtet. Seine wahre Heimath glaubte er überhaupt nicht auf Erden, sondern erst im Himmel zu

finden. — τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν) die mit den Fundamenten versehene (feste und dauernde) Stadt. Gegensatz zu den Zelten, die nur eine temporäre Behausung bilden, und leicht abgebrochen und fortbewegt werden können. Gemeint ist nicht das irdische Jerusalem (*Grotius, Clericus, Dindorf*), an welches der Verfasser bei dem übertriebenen Hangen seiner Leser an der irdischen Gottesstadt und dem irdischen Heiligthum nur höchst unpassend hätte erinnern können, sondern das Urbild derselben: die himmlische Gottesstadt, das himmlische Jerusalem, dessen Besitz auch für die Christen noch ein zukünftiger ist, da sie erst bei der Vollendungsepoche des messianischen Reichs eine Wohnung darin erhalten werden. Die Vorstellung eines himmlischen Jerusalems ist eine schon jüdische; seine Niederlassung zur Erde erwartete man beim Auftreten des Messias, s. *Schöttgen*, de Hieros. coelesti in s. Hor. hebr. p. 1205 ff. *Wetstein*, N. T. II. p. 229 f. *Ewald*, comm. in Apocal. p. 11. 307. Von den Juden ging diese Vorstellung, indem, was jene bei dem ersten Auftreten des Messias erwarteten, in die Zeit der Wiederkehr Christi verlegt wurde, auf die Christen über. Vergl. noch V. 13—16. 12. 22. 13, 14. Gal. 4, 26. Apokal. 3, 12. 21, 2 ff. V. 10 ff. — ἡς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός) deren Baukünstler und Werkmeister (Schöpfer) Gott ist. δημιουργὸς im N. T. nur hier, wie im A. nur 2. Makk. 4, 1.

V. 11. 12. Das Vorbild der Sara.

V. 11. Καὶ αὐτὴ Σάρρα) auch selbst Sara, sc. obwohl sie zuvor ungläubig gewesen war. Anfänglich nämlich, als sie die göttliche Verheissung, dass sie noch einen Sohn gebären werde, vernommen hatte, hatte sie in Betracht ihres hohen Alters darüber gelacht, und somit Unglauben bekundet; bald darauf aber fürchtete sie sich, und stellte ihr Lachen in Abrede, war also vom Unglauben zum Glauben übergegangen. Vergl. Gen. 18, 12. 15. Irrig deuten das steigernde καὶ αὐτὴ *Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Bengel, Böhme, Stein, Tholuck* (Letzterer indess unentschieden): auch selbst Sara die Frau oder: obwohl sie ein blosses Weib war. Eben so irrig *Schlichting, Schulz, A.*: auch selbst Sara, obwohl sie unfruchtbar war. Auf die letzte Ergänzung weist auch das Glossem στεῖρα oder στεῖρα οὐσα oder ἡ στεῖρα, welches sich bei *Theophylact*, in einigen Minuskelhandschriften, Uebersetzungen (auch *Vulg.*) und älteren Ausgaben findet. Ganz falsch übrigens will *Delitzsch* — dem *Alford* sich

angeschlossen hat — in καὶ αὐτὴ Σάρρα eine Steigerung gar nicht anerkennen, indem er meint, dass καὶ αὐτὴ nur dazu diene, eine gleiche Aussage auf ein zweites Subject auszudehnen, und somit dem Stammvater des erwählten Volkes dessen Stammutter an die Seite zu stellen. Hätte der Verfasser nichts Weiteres ausdrücken wollen, so hätte er das blossе καὶ Σάρρα geschrieben. — εἰς καταβολὴν σπέρματος) zur Gründung einer Nachkommenschaft. καταβολὴ steht daher in demselben Sinne wie in dem Ausdruck καταβολὴ κόσμου 4, 3. 9, 26., und σπέρμα wie V. 18. 2, 16. u. ö. Die Worte können nicht bedeuten: sie bekam Kraft in Bezug auf den Samenauswurf, d. h. um den empfangenen männlichen Samen zur Befruchtung in sich aufzunehmen, wie Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact (doch ohne sich zu entscheiden), die Peschito, die Vulgata, Erasmus, Vatablus, Calvin, Beza, Estius, Corn. a Lapide, Er. Schmid, Grotius, L. Bos, Wolf, Bengel, Carpzov, Schulz, Heinrichs, Huët, Stengel, Bloomfield, Bisping, Delitzsch, Alford u. A. erklären. Denn das hätte durch εἰς ὑποδοχὴν (σύλληψιν) σπέρματος ausgedrückt werden müssen \*). Gesucht und unnatürlich aber ist auch die Deutung, welche zuerst Theophylact erwähnt, und die dann von Drusius, Jac. Cappellus, Schlichting, Heinsius, Wittich, Rambach u. M. befolgt wird: sie bekam Kraft zum Auswurf des bei der Begattung mit dem männlichen sich verbindenden weiblichen Samens. — καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας) und zwar im Widerspruch mit dem günstigen Zeitpunkt des Lebensalters, d. h. da das δύναμιν λαμβάνειν wegen der bereits verlorenen Jugendfrische gegen alle Wahrscheinlichkeit verstieß. Unrichtig, weil dann der volle Wortbegriff von καιρὸς (opportunitas) nicht zur Geltung kommt, Delitzsch: „im Widerspruch mit dem Alterszeitpunkt, nämlich dem 90. Jahre, in dem sie sich befand.“ — ἐπεὶ πιστὸν ἰγρίσατο τὸν ἐπαγγελάμενον) Vergl. 10, 23.

V. 12. Die wunderbare Folge des von Sara bewiesenen Glaubens. — ἐγενήθησαν) sc. durch Sara als Mutter und Ahnin. γίνεσθαι vom Geborenwerden auch sonst im Classischen (Xenoph. Cyrop. 1, 2, 1. al.) und Helle-

\*) Michaelis und Storr wollen daher, indem sie καὶ αὐτὴ Σάρρα schreiben, die Aussage V. 11. noch auf Abraham beziehen, wobei aber in εἰς καταβολὴν σπέρματος mehr hineingelegt werden müsste, als in dem Ausdruck liegen kann, und was sonst im Contexte Manches gegen sich hat. S. Bleek II. 2. p. 767 f.

nistischen (Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. al.) gebräuchlich. — ἀφ' ἐνός) von Einem her, nämlich dem Abraham. Falsch fasst Carpzov ἐνός als Neutrum, indem er σπέρματος oder αἵματος ergänzt wissen will. Eben so falsch Zeger: „vel ab uno Abrahæ et Saræ corpore (juxta illud: Erunt duo in carne una)“. Vergl. schon Theodoret: Ἀφ' ἐνός τοῦ Ἀβραάμ· εἰ δὲ καὶ ἀμφοτέρους ἓνα νοήσαιμεν, οὐχ ἁμαρτησόμεθα· ἔσονται γάρ, γῆσιν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. — καὶ ταῦτα) und noch dazu, und obendrein. Nach Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 146. Aufl. 5. p. 187. gleichbedeutend mit καὶ τοῦτο. Aber der Plural ist wohl gesetzt, weil der Verfasser neben dem νενεκρωμένον εἶναι des Abraham zugleich noch das V. 11. in Bezug auf Sara Bemerkte (ihren früheren Unglauben und ihr hohes Alter) im Sinne hat. — νενεκρωμένον) bezieht sich auf die erstorbene Zeugungskraft wie Röm. 4, 19. — Von Einem wurden geboren gleichwie die Sterne des Himmels rücksichtlich der Menge, d. h. von Einem wurden Nachkommen geboren so zahlreich an Menge wie die Sterne des Himmels. Eine Ergänzung von ἔκγονοι oder ἄνθρωποι (so noch Bleek) ist übrigens entbehrlich. Die Vergleichung der Menge der Nachkommenschaft mit den Sternen des Himmels und dem unzählbaren Sand am Meeresufer stützt sich darauf, dass diese nämlichen Bilder in den Verheissungswörtern an Abraham gebraucht worden waren, vergl. Gen. 13, 16. 15, 5. 22, 17. 26, 4. 32, 12. Exod. 32, 13. Deuter. 1, 10. — χεῖλος) für Ufer findet sich auch bei den Classikern, und zwar in Prosa eben so wohl (Herodot 2, 94. Polyb. 3, 14, 6. u. ö.) wie bei Dichtern (Hom. Il. 12, 52.). Vergl. auch Plin. 31, 2.: Herba in labris fontis virens. Caes. de bello Gall. 7, 72.: ut ejus (fossae) solum tantundem pateret, quantum summa labra distabant.

V. 13—16. Allgemeine Bemerkungen über die zuvor genannten Patriarchen. — Κατὰ πίστιν) wird gewöhnlich (auch von Bleek) ausschliesslich mit ἀπεθانون verbunden. Hiernach würde das glaubensgemässe Sterben im Gegensatz zu dem schon während des Lebens bewiesenen Glauben zum Hauptbegriff des Verses, und die Participialsätze würden den Beweis für das κατὰ πίστιν ἀποθανεῖν enthalten. Der Sinn wäre: „sie starben im Glauben (nicht im Schauen), da sie die Verheissungen nicht empfangen hatten, sondern nur von ferne sie sahen u. s. w.“ (Bleek). Gegen diese Fassung aber entscheidet die subjective Negation μὴ vor λαβόντες, statt deren (namentlich bei dem mit ἀλλὰ folgenden Gegensatz, s. Kühner II. p. 408.) die ob-



jective Negation οὐ gesetzt sein müsste. Mit *Schulz* und *Winer* (Gramm. Aufl. 6. p. 359. Aufl. 5. p. 479.) ist deshalb κατὰ πίστιν auf ἀπέθανον in enger Zusammenfassung des letzteren mit den Participien zu beziehen. Der Sinn ist: Glaubensgemäss starben diese Alle, ohne dass sie die Verheissungen empfangen hätten, sondern als Solche, die u. s. w., d. h. dem Wesen des Glaubens war es entsprechend, dass sie, ohne in den Besitz der verheissenen Güter selbst zu gelangen, dieselben nur von ferne schauten und begrüßten, und das Geständniss ablegten, dass sie Fremdlinge und Pilgrimme seien auf Erden. — οἱ τοὶ πάντες) beziehen *Oecumenius*, *Theophylact*, *Primasius*, *Ribera*, *Justinian*, *Drusius* und *Bloomfield* auf sämmtliche vorher genannte Personen von Abel an, mit alleiniger Ausnahme des Henoch. Wie indess aus dem Inhalte der folgenden Verse sich ergibt, kann nur an diejenigen unter ihnen, denen Verheissungen gegeben waren, also an Abraham, Sara, Isaak und Jakob, gedacht worden sein. Vergl. bes. V. 15. — μὴ λαβόντες) s. z. 6, 15. — τὰς ἐπαγγελίας) im objectiven Sinne wie τὴν ἐπαγγελίαν 9, 15. — πόρρωθεν) gehört gleicherweise zu ἀσπασάμενοι wie zu ἰδόντες. — ἀσπάζεσθαι) freudig begrüßen oder willkommen heissen, wie der Wanderer das ersehnte Reiseziel. Man vergleicht Virgil. Aen. 3, 522 sqq.: — — Quum procul obscuros colles humilemque videmus Italiam. — — Italiam laeto socii clamore salutant. — καὶ ὁμολογήσαντες, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς) Bezugnahme auf die Aussprüche der Patriarchen in der Genesis, besonders 23, 4., wo Abraham zu den Chethitern spricht: παροικὸς καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ἱμῶν, und 47, 9., wo Jakob dem Pharao gegenüber sein Leben überhaupt als eine Pilgrimschaft beschreibt: αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ, ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη. Vergl. LXX. Ps. 39, 13. 119, 19. 1. Petr. 2, 11. *Philo* de agricult. p. 196. E. (bei Mangey I. p. 310.): παροικεῖν οὐ κατοικεῖν ἤλθομεν· τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα μὲν ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχεν. De confus. ling. p. 331. C. (I. p. 416.): Διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δὴ ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ.

V. 14 ff. Dass die Patriarchen ξένοι καὶ παρεπίδημοι seien, haben sie selbst bekannt; dass sie es ἐπὶ τῆς γῆς gewesen, hat der Verfasser näher bestimmend hinzugesetzt. Die Rechtmässigkeit dieser Auslegung ihrer Worte beweis't er nun (V. 14. — ἐπουρανίου V. 16.). Durch jene Aus-

sprüche geben die Patriarchen kund, dass sie ein Vaterland nicht schon haben, dass sie es erst suchen. Hätten sie nun nach einem irdischen Vaterland getrachtet, so hätten sie ja günstige Zeit und Gelegenheit genug gehabt, zu dem von ihnen verlassenen zurückzukehren; das aber thaten sie nicht; sie müssen also nach einem himmlischen Vaterland sich gesehnt haben. — ἐμμανίζουσιν) *Theodoret: δηλοῦσιν. Oecumenius und Theophylact: δεικνύουσιν.* — ἐπιζητεῖν) sehnüchtig suchen oder nach etwas verlangen.

V. 15. Καὶ) und doch. — μνημονεῖειν) fassen die Meisten in dem intransitiven Sinne: eingedenk sein (13. 7.). Natürlicher aber versteht man es mit *Bleek, de Wette, Delitzsch* u. M. transitiv: *Erwähnung thun*, sc. in den Aussprüchen, auf welche der Verfasser Rücksicht nimmt. Vergl. V. 22. 1. Thess. 1, 3. — εἶχον ἄν) so hätten sie gehabt. Das Imperfectum von der dauernden Möglichkeit.

V. 16. Νῦν δέ) das logische: nun aber. Vergl. 8, 6. — ὁρέγεσθαι τινος) im N. T. nur noch 1. Tim. 3, 1. 6, 10. — διό) darum, sc. wegen ihres Trachtens nach dem himmlischen Vaterland. — θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν) Epexegeze zu αὐτοῦς: Gott schämt sich ihrer nicht, nämlich ihr Gott genannt zu werden. Bezugnahme auf Exod. 3, 6.: καὶ εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. Vergl. ebendasselbst V. 15. 16. — Das οὐκ ἐπαισχύνεται κτλ. setzt den Begriff einer innigen Gemeinschaft Gottes mit den Patriarchen voraus. Vergl. auch Matth. 22, 31 f. Mark. 12, 26 f. Luk. 20, 37 f. Den factischen Beleg für diese Gemeinschaft fügen die Schlussworte hinzu: ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν) denn er hat ihnen eine Stadt bereitet. Mit der πόλις ist wieder wie V. 10. das himmlische Jerusalem gemeint. ἡτοίμασεν aber kann eben so gut heißen: er hat sie ihnen bereitet, damit sie dieselbe dereinst als Wohnung besitzen sollen (*Schlichting, Grotius, Calov, Böhme, de Wette, Delitzsch*), als: er hat sie ihnen jetzt schon zum Besitz gegeben (so *Braun und Bleek*).

V. 17—19. kehrt der Verfasser nochmals speciell zu Abraham zurück, indem er nachträglich noch die hervorstechendste Glaubensthat desselben hervorhebt, dass er auf das Geheiss Gottes sogar seinen einzigen Sohn zum Opfer darzubringen sich nicht weigerte, vergl. Gen. 22, 1 ff. — προσενήνοχεν) nicht: „er war im Begriff darzubringen“, wogegen das Perfect. Es kann nur bedeuten: er hat dargebracht. So konnte der Verfasser sich ausdrücken, da die Darbringung wirklich von Abraham vorgenommen ward,

obwohl sie dann allerdings einen unblutigen Ausgang nahm. Vergl. Jak. 2, 21.: Ἀβραὰμ . . . ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. — πειραζόμενος) als er versucht, d. h. rücksichtlich seines Glaubens von Gott auf die Probe gestellt ward. Vergl. Gen. 22, 1. — καὶ τὸν μονογενῆ — σπέρμα V. 18.) Bemerklichmachung der Grösse der That. Es war 1) sein einziger Sohn, den er preis gab, 2) der Sohn, dessen Leben nothwendig war, wenn die dem Abraham gegebenen Verheissungen sich erfüllen sollten. — καὶ) und zwar. — τὸν μονογενῆ) Auf Ismael wird keine Rücksicht genommen, da dieser nicht ebenbürtig war, und zu den göttlichen Verheissungen ausser Beziehung stand. — προσέφερεν) hier das Imperfect, da der Verfasser nun den Act der Darbringung selbst gleichsam als Zuschauer sich vergegenwärtigt. — ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος) er, der die Verheissungen gläubig in sich aufgenommen hatte. Mit Schulz, Heinrichs, Stengel, Ebrard, Bisping u. A. in ἀναδεξάμενος das blosses Empfangenhaben bezeichnet zu finden, widerspricht dem sonstigen Gebrauch des Verbuns, statt dessen λαβὼν gesetzt sein müsste.

V. 18. Πρὸς ὅν) nicht: „von welchem“ (genauer: „in Bezug auf welchen“, vergl. 1, 7.), so dass es auf Isaak zu beziehen wäre (*Faber Stapulensis, Luther, Jac. Cappellus, Limborch, Wolf, Bengel, Carpzov, Michaelis, Chr. Fr. Schmid, A.*), sondern: zu welchem, sc. dem Abraham. — ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα) In Isaak soll dir Same genannt werden, d. h. durch Isaak soll die Nachkommenschaft, deren Stammvater du genannt werden wirst, begründet werden. Der Nachdruck ruht auf ἐν Ἰσαὰκ, und das Citat ist aus Gen. 21, 12. ὅτι aber, was dort Causalbedeutung hat, nimmt der Verfasser als Recitativum.

V. 19. enthält in seiner ersten Hälfte den Beweggrund des Abraham für solch glaubensvolles Handeln. Abraham vertraute auf die Allmacht Gottes, vermöge deren er selbst bei stattfindendem Opfertode des Isaak die gegebenen Verheissungen zu verwirklichen wissen werde. — λογισάμενος, ὅτι κτλ.) indem er dafür hielt, dass selbst von Todten zu erwecken Gott mächtig sei. Der mit ὅτι eingeleitete Satz enthält eine allgemeine Wahrheit. Irrig ist es, αὐτόν (*Jac. Cappellus, Huët, Kuinoel, Stein, Bloomfield, A.*), noch irriger, σπέρμα (*Schulz, Stengel*) zu ἐγείρειν zu ergänzen. — ὅθεν κτλ.) Angabe der göttlichen Belohnung für solch glaubensvolles Handeln und solch glaubensvolle Zu-

versicht. ὅθεν heisst, wie sonst überall in unserm Briefe (2, 17. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18.): *wesshalb, wesswegen*; παραβολῇ aber bezeichnet, an den bekannten Gebrauch von παραβάλλεσθαι (Hom. Il. 9, 322. Thucyd. 2, 44. al.; s. die *Lexica*) sich anschliessend, das *Preisgeben*, und bildet mit ἐκομίσατο ein Oxymoron. Der Sinn ist: *wesshalb er ihn sogar auf dem Grunde (oder: vermittelt) der Dahingabe davontrug*. Abraham trug den Isaak als Belohnung davon, erhielt ihn zum Besitz zurück eben dadurch, dass er ihn auf's Spiel setzte, in den Opfertod ihn dahingab. Diess der einfache und einzig richtige Sinn der vielgedeuteten Worte. — Mit dieser Auslegung stimmen die bisherigen Erklärungen in Bezug auf ὅθεν und ἐκομίσατο zum Theil, aber keineswegs durchgängig, überein, unterscheiden sich aber sämmtlich in Bezug auf ἐν παραβολῇ. Anstatt der Causalbedeutung „wesswegen“ haben Calvin, Castalio, Beza, Schlichting, Grotius, Lamb. Bos, Alberti, Wolf, Michaelis, Schulz, Huët, Böhme, Bleek, de Wette, Stengel, Delitzsch, Alford u. A. für ὅθεν die Localbedeutung „von wannen, sc. von den Todten“ geltend gemacht. Dabei beziehen dann L. Bos, Alberti, Schulz und Stengel ἐκομίσατο auf die Geburt des Isaak, während es Calvin, Bleek und die Meisten mit Recht von der Lebensrettung desselben in Folge der vereitelten Opferung verstehen. Die Ersteren erklären: von woher er ihn ja auch erhalten hatte, insofern Isaaks Eltern, als er erzeugt und geboren ward, bereits Erstorbene waren. Die Letzteren: wie er ihn denn von den Todten auch davontrug. Allein gegen die erstgenannte Fassung entscheidet einmal, dass dann, weil ein als möglich gedachtes zukünftiges Factum mit einem vergangenen Factum in bestimmte Parallele gestellt würde, statt des Aorists ἐκομίσατο nothwendig das Plusquamperfectum gesetzt sein müsste; sodann, dass selbst hiervon abgesehen, da auf ἐκομίσατο aller Nachdruck läge, die Wortstellung eine andere sein müsste, nämlich folgende: ὅθεν ἐν παραβολῇ καὶ ἐκομίσατο αὐτόν. Aber auch die letztgenannte Fassung wird durch die Wortstellung verwehrt. Denn καὶ müsste bei derselben, wie auch Schlichting, Böhme u. M. ausdrücklich fordern, zu dem ganzen Satze bezogen werden, während es doch seiner Stellung nach nur eine Steigerung von ἐν παραβολῇ bilden kann; es hätte also ὅθεν καὶ αὐτόν ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο geschrieben werden müssen. — Was schliesslich ἐν παραβολῇ betrifft,



so wird demselben von *Theodorus Mopsuestenus*\*), *Calvin*, *Castalio*, *Beza*, *Schlichting*, *Grotius*, *Jac. Cappellus* (figurate), *Scaliger*, *Er. Schmid*, *Wittich*, *Limborch*, *Zachariae*, *Dindorf*, *Koppe* (bei Heinrichs), *Huët*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Bloomfield*, *Delitzsch* u. A. die Bedeutung „in similitudine“ oder „gleichnißsweise“ beigelegt. Der Sinn ist nach *Bleek*: „wie er ihn denn von dannen auch gleichnißsweise davon trug, so dass Isaak zwar nicht wirklich vom Tode errettet ward, aber doch seine Errettung eine Art Wiederkehr von den Todten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgefallen betrachtete.“ Allein dieses „gleichnißsweise“ ist genau genommen nichts Anderes als „gewissermaassen“, womit auch *Stengel* u. M. es geradezu identificiren; zum Ausdruck des Begriffs „gewissermaassen“ aber würde der Verfasser schwerlich die durchaus ungewöhnliche und deshalb unverständliche Formel ἐν παραβολῇ gewählt haben; viel näher hätte es ihm gelegen, statt dessen, wie 7, 9., des üblichen ὡς ἔπος εἰπεῖν sich zu bedienen. Dazu kommt, dass, da jener Zusatz nur zur mildernden Einschränkung des ὅθεν (sc. ἐκ νεκρῶν) bestimmt sein könnte, derselbe auch unmittelbar hinter dieses Wort hätte treten müssen. Der Verfasser würde also ὅθεν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, αὐτὸν καὶ ἐκομίσατο geschrieben haben. — Noch unstatthafter ist die mit der so eben genannten verwandte Deutung: als einen Typus (*Luther*: zum Vorbilde), sc. in Bezug auf die Auferstehung überhaupt (*Hunnius*, *Baldwin*, *Michaelis*, *Böhme*, A.), oder speciell in Bezug auf den hingeopferten und auferstandenen Christus (*Primasius*, *Erasmus*, *Clarius*, *Vatablus*, *Zeger*, *Calon*, *Carpzov*, *Cramer*, *Ebrard*, *Bisping*, *Reuss*), oder in Bezug auf Beides zugleich (*Theodoret*: τουτέστιν ὡς ἐν συμβόλῳ καὶ τύπῳ τῆς ἀναστάσεως. — ἐν αὐτῷ δὲ προεγράφη καὶ τοῦ σωτηρίου πάθους ὁ τύπος.). Denn die ausdrückliche Angabe dessen, was durch jenes Ereigniss typisch veranschaulicht werde, hätte nicht fehlen können. — Eben so falsch — weil gesucht und unnatürlich — wird von *Bengel* ὢν zu ἐν παραβολῇ ergänzt („Abraham — ipse factus est parabola. — Omnis enim posteritas celebrat fidem Abrahae,

\*) Τοῦτο λέγει, ὅτι ἀκολούθως ἔτυχεν τῇ ἑαυτοῦ πίστει· τῇ γὰρ ἀναστάσει πιστεύσας, διὰ συμβόλων τινῶν ἀποθανόντα αὐτὸν ἐκομίσατο. Τὸ γὰρ ἐν πολλῇ τοῦ θανάτου προσδοκίᾳ γινόμενον μηδὲν παθεῖν, τοῦ ἀληθῶς ἀναστήσομένου οὐμβολον ἦν, ὅσον τοῦ θανάτου πρὸς βραχὺ γευσάμενος, ἀνίστη μηδὲν ὑπὸ τοῦ θανάτου παθὼν· τὸ γούν ἐν παραβολῇ ἀντὶ τοῦ ἐν συμβόλοις.

offerentis unigenitum“), und von *Paulus* erklärt: „gegen eine Gleichstellung“, d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder (vergl. schon *Chrysostomus*: τουτέστιν ἐν ὑποδείγματι· ἐν τῷ κριῶ φησιν. — — ἄς ἐν αἰνίγματι· ὥσπερ γὰρ παραβολὴ ἦν ὁ κριὸς τοῦ Ἰσαάκ.). — Der oben für richtig gehaltenen Erklärung von ἐν παραβολῇ näherten sich einige Ausleger insofern, als sie gleichfalls von dem Gebrauch des Verbums παραβάλλεσθαι bei Deutung der Worte ausgehen zu müssen glauben. Sie weichen aber dadurch wesentlich von der obigen Erklärung ab, dass sie ἐν παραβολῇ adverbial im Sinne von παραβόλως nehmen, mithin den Ausdruck, der oben gleichmässig auf Subject und Object bezogen ward, einseitig (und nicht zum Vortheil der Eigenthümlichkeit des Gedankens) auf das Subject beziehen. So *Camerarius*, der neben andern Möglichkeiten der Fassung auch die angiebt: indem er sich in Gefahr begab, nämlich den Sohn zu verlieren; *Loesner*, *Krebs*, *Heinrichs*: in summo discrimine, παρ' ἐλπίδα, παραδόξως; *Raphel*: praeter spem praeterque opinionem; *Tholuck*: in kühner Wagniss.

V. 20. Das Vorbild Isaaks. Vergl. Gen. 27. — Πίστει καὶ) καὶ ist das näher bestimmende: und zwar. Eben dadurch bekundete sich ein Glaube in der Segenertheilung, dass diese über noch der Zukunft angehörnde Thatsachen mit innerer Zuversicht sich verbreitete \*). Vergl. *Theodoret*: Οὐ γὰρ ἂν τὰς οἷχ ἱσχυμένας ἔδωκεν εὐλογίας, εἰ μὴ τοῖς λόγοις ἀκολουθήσειν τὸ ἔργον ἐπίστευσεν. — περὶ μελλόντων) über noch zukünftige Dinge, d. h. über das zukünftige Schicksal der beiden Söhne und über den Vorrang des jüngeren Sohnes vor dem älteren. — Jakob, der jüngere Sohn, wird hier zuerst genannt, da er zuerst von Isaak gesegnet ward, und überhaupt für die Geschichte des Volks der bedeutendere war.

V. 21. Das der V. 20. aufgeführten Thatsache analoge Verhalten Jakobs Gen. 48. Auch hier bezog sich die Segnung auf die Zukunft, und gleicherweise wie V. 20. auf den Vorrang des jüngeren Sohns (Ephraim) vor dem älteren (Manasse). — ἀποθνήσκων) als er im Begriff zu sterben oder seinem Tode nahe war. Bezugnahme auf Gen. 48, 21.: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποθνήσκω. — καὶ προσηκύνησεν ἐπὶ

\*) Wie *Delitzsch* die obigen Worte so sehr hat missverstehen können, dass er aus denselben die Behauptung herauslies't, περὶ μελλόντων sei mit πίστει καὶ statt mit ἡδολόγησεν zu verbinden, begreife ich nicht.

τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ) und er betete (Gott) an über die Spitze seines Stabes hin, d. h. indem er vor Schwäche mit niedergebeugtem Antlitz auf die Spitze seines Stabes sich stützte. Ungenau hierher gezogener Zusatz aus LXX. Gen. 47, 31. zur Bemerklichmachung der feierlichen, andächtigen Stimmung, in welcher Jakob bei dem Segensspruche sich befand. Im Hebräischen lauten die Worte: וַיִּשְׁתַּחֲוֶה יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּזְבֵּחַ (d. h. nach *Tuch*: „und es lehnte sich Israel zurück auf das Haupt des Bettes“, richtiger aber wohl nach *Knobel*: „und Israel beugte sich auf das Haupt des Lagers hin, indem er zuvor bei der Rede mit Joseph aufrecht auf seinem Lager (vergl. 48, 2.) sass, nun aber nach dem oberen Ende desselben sich hinneigte, und Gott für die Erhöhung des letzten Wunsches dankte.“). Die LXX. aber vocalisirten ἡμῶν, und ihrer Uebertragung ist der Verfasser, wie sonst, so auch an dieser Stelle gefolgt. — Die Annahme, dass τῷ Ἰωσήφ zu προσεκύνησεν zu ergänzen sei (so *Chrysostomus*: τουτέστι καὶ γέρων ὦν ἤδη προσεκύνει τῷ Ἰωσήφ, τὴν παντὸς τοῦ λαοῦ προσκύνησιν δηλῶν τὴν ἐσομένην αὐτῷ., *Theodoret*, *Photius* bei *Oecumenius*, *Theophylact*, A.), ist ebenso wie die damit verwandte Ansicht, dass αὐτοῦ auf Ἰωσήφ zu beziehen, und ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ als das Object zu προσεκύνησεν anzusehen sei (so die *Vulgata*: et adoravit fastigium virgae ejus; *Primasius*: virgae ejus i. e. virgae Jos.; *Oecumenius*: τοσοῦτον . . ἐπίστευσε τοῖς ἐσομένοις, ὅτι καὶ προσεκύνησε τῇ ῥάβδῳ, δοκῶν ὁρᾶν τὰ ἐσόμενα., *Clarius*, *Bisping*; *Reuss*: „Jacob, après avoir reçu le serment de Joseph, s'inclina vers la tête du bâton de celui-ci, en signe de soumission, c'est-à-dire pour reconnaître solennellement Joseph comme chef de la famille. Le bâton est le symbole du pouvoir.“ u. A.), als unstatthaft zu verwerfen. Die erstere hat gegen sich, dass im Vorhergehenden nicht von Joseph selbst, sondern von seinen Söhnen die Rede ist; die letztere, dass ἐπὶ τι als Objectsangabe zu προσκυνεῖν gegen allen Sprachgebrauch verstösst.

V. 22. Das Vorbild Josephs. Vergl. Gen. 50, 24. 25. Fester Glaube daran, dass die schon dem Abraham (Gen. 15, 13—16.) gegebene Verheissung sich erfüllen werde, war es, dass Joseph, als er dem Tode nahe war, eine Anordnung darüber traf, was man zur Zeit der Verwirklichung jener Verheissung mit seinen Gebeinen beginnen solle. — τελευτῶν) dasselbe, was ἀποθνήσκων V. 21.; die Wahl

des Ausdrucks veranlasst durch Gen. 50, 26.: καὶ ἐτελεύτησεν Ἰωσήφ. — περί) bei μνημονεύειν, welches wie V. 15. *Erwähnung thun* bedeutet, steht statt des blossen Genitivs nach Analogie von μνᾶσθαι περί τινος. S. Kühner II. p. 186. Anmerk. 1. — ἡ ἔξοδος τῶν υἱῶν Ἰσραήλ) der (zukünftige) *Auszug der Kinder Israels* aus Aegypten. — ἐμνημόνευσεν καὶ . . . ἐνετείλατο) Form der Nebenordnung, während, was die Sache betrifft, das erste Glied als Nebenpunkt dem zweiten Gliede als dem Hauptpunkt sich unterordnet.

V. 23—29. geht der Verfasser von den Patriarchen zu Moses über, indem er aus dessen Lebensgeschichte eine Reihe von Thatfachen, die den Charakter des Vorbildlichen an sich tragen, hervorhebt. Zuerst

V. 23. weist er auf den schon von den Angehörigen des Moses bei dessen Geburt bethätigten Glauben hin. Vergl. Exod. 2, 2. Die besondere Schönheit des geborenen Knaben erweckte den Glauben in ihnen, dass Gott denselben zu hohen Dingen erkoren habe, und am Leben erhalten wissen wolle, und in diesem Glauben verbargen sie das Kind dem Gebote des ägyptischen Königs zuwider. — ὑπὲρ τῶν πατέρων αὐτοῦ) d. h. von seinen Eltern. Für diesen sonst ungewöhnlichen Gebrauch von πατέρες verweist Wetstein passend auf Parthenius Erot. 10.: Κυνάντιπος εἰς ἐπιθυμίαν Λευκῶνης ἔλθων, παρὰ τῶν πατέρων αἰτησάμενος αὐτὴν ἡγάγετο γυναῖκα, sowie auf das lateinische patres Ovid. Metam. 4, 60 f.: Tempore crevit amor: tædæ quoque jure coissent; Sed vetuere patres. Stat. Theb. 6, 464.: Incertique patrum thalami. Von den noch lebenden Vorfahren des Moses versteht πατέρες Bengel („a patribus, id est a patre [Amram] et ab avo . . . paterno, qui erat Kahath.“), welchem Chr. Fr. Schmid, Böhme, (doch schwankend) u. M. gefolgt sind, während Stein, welcher ausdrücklich beide Erklärungen verwirft, wunderlich an „die Mutter“ nebst „einzelnen mitwirkenden Freunden, welche gleichsam Elternstelle vertraten“, gedacht wissen will. Im Hebräischen wird Exod. 2, 2. das κρίπτειν nur von der Mutter ausgesagt; die LXX. indess, denen der Verfasser sich anschliesst, haben: ἰδόντες δὲ αὐτὸ ἄστεϊον, ἐσκέπασαν αὐτὸ μῆνας τρεῖς. — ἄστεϊον) schön und anmuthig von Gestalt. Theophylact: ὠραῖον, τῇ ὄψει χαρίεν. Im Hebräischen steht מִיָּמָיו. — καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως) könnte wegen des Plurals οὐκ ἐφοβήθησαν neben εἶδον im Gegensatz zu



dem *passiven* ἐκρύβη noch als abhängig von διότι betrachtet werden. Logisch richtiger indess nimmt man die Worte, wie auch meist geschieht, als Parallelsatz zu ἐκρύβη. Denn viel natürlicher erscheint es, dass der Verfasser jenes κρύπτειν als eine Handlung hat darstellen wollen, von deren Vollführung Furcht nicht abschreckte, als dass er Furchtlosigkeit als den Beweggrund jener Handlung dachte. — τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως) das Gebot Pharao's, alle männlichen neugeborenen Kinder der Israeliten zu ertränken. Vergl. Exod. 1, 22.

V. 24—26. Fortschritt von dem Kinde Moses zu dem erwachsenen Moses. μέγας γενόμενος nämlich (vergl. Exod. 2, 11.) correspondirt dem γεννηθεὶς V. 23., und μέγας ist nicht von weltlicher Macht und Ehre (*Schulz, Bretschneider*), sondern von dem Erwachsensein zu verstehen. Vergl. 8, 11. LXX. Gen. 38, 11. 14. Hom. Od. 2, 314. 18, 217. 19, 532. — ἤρνησατο λέγεσθαι) *weigerte sich* oder verschmähte es zu heißen. — θυγατρός) nicht τῆς θυγατρὸς (wie Exod. 2, 5 ff.) ist gesetzt, da der Verfasser θυγατρός mit Φαραὼ zu einem einzigen (allgemeineren) Begriff verbindet: *einer Pharaotochter*, d. h. einer ägyptischen Königstochter.

V. 25. Motivirung des ἤρνησατο V. 24.: *indem er es vorzog, mit dem Volke Gottes Schmach zu leiden, anstatt einen zeitlichen Sündengenuss zu besitzen.* — μᾶλλον αἰρεῖσθαι ἢ) in der heiligen Schrift ein ἅπαξ λεγόμενον, in der Profanliteratur dagegen sehr häufig. Belege bei *Wetstein*. — Das Compositum συγκακουχεῖσθαι nur hier; nur das Simplex κακουχεῖσθαι (V. 37. 13, 3.) findet sich auch anderwärts. — τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ) s. z. 4, 9. — πρόσκαιρον ἀπόλαυσιν) *einen nur zeitlichen, kurzdauernden Genuss*, sc. der irdischen Lebensfreuden. Gegensatz der Genuss der ewigen Seligkeit. — ἁμαρτίας) nicht genit. obj. (*Theophylact, Schlichting, Schulz, Stein, Stengel, A.*), sondern genit. auct.: *Genuss, wie ihn* (das Thun von) *Sünde gewährt.* Gemeint ist unter der ἁμαρτία der Abfall von Gott durch Aufgeben der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes.

V. 26. Grundangabe für V. 25., so dass ἡγησάμενος V. 26. dem μᾶλλον ἐλόμενος V. 25. sich unterordnet. — τὸν ὀνειδισμόν τοῦ Χριστοῦ) *die Schmach Christi.* Das bedeutet nicht: *die Schmach um Christi willen*, die er nämlich vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug (*Castalio, Wolf, Carpsov, Böhme, Kuinoel, Bloomfield u. A.*). Denn durch den blossen Genitiv kann dieser Be-

griff nicht ausgedrückt werden. Der Sinn ist: *die Schmach, wie sie Christus ertrug*, indem nämlich die Schmach, welche Moses in Gemeinschaft mit seinem unterdrückten Volke von Seiten der Aegypter zum Ertragen auf sich nahm, ihrem Wesen nach gleichartig war der Schmach, welche später Christus von Seiten der Ungläubigen zu erdulden hatte, insofern hier wie dort die Ehre Gottes und die Förderung seines Reichs der Endzweck des Duldens war. Vergl. τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες 13, 13., und τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ 2. Kor. 1, 5., sowie τὰ ἰσχυρίματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ Kol. 1, 24. — ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν) *denn er blickte hin auf die Lohnvertheilung*. Der Bestimmungsgrund für sein Handeln. — ἀποβλέπειν im N. T. nur hier. — ἡ μισθαποδοσία ist der verheissene himmlische Lohn, das ewige Heil, vergl. V. 39. 40. Unpassend beschränkt den Ausdruck *Grotius* auf den verheissenen Besitz des Landes Kanaan.

V. 27. wird entweder auf die Flucht des Moses nach Midian (Exod. 2, 15.) oder auf den Auszug des ganzen Volkes aus Aegypten bezogen. Das Erstere nehmen *Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylact, Zeger, Jac. Cappellus, Heinsius, Calmet, Bengel, Michaelis, Schulz, de Wette, Stengel, Tholuck, Bouman* (*Chartae theolog. Lib. II. Traj. ad Rhen. 1857. p. 157 sq.*), *Delitzsch, Nickel* (in *Reuter's Repertor. 1858. März. p. 207.*), *Alford*, das Letztere *Nic. de Lyra, Calvin, Schlichting, Grotius, Calov, Braun, Baumgarten, Carpzov, Rosenmüller, Heinrichs, Huët, Böhme, Kuinoel, Paulus, Klee, Bleek, Stein, Bloomfield, Ebrard, Bisping* u. A. an. Nur die erstere Annahme ist die richtige. Gegen dieselbe scheint freilich das Bedenken nicht ohne Gewicht zu sein, dass Exod. 2, 14. von einem φοβηθῆναι des Moses die Rede ist, während hier durch μὲν φοβηθεὶς κτλ. das Gegentheil behauptet wird. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Denn im Bericht des Exodus wird von einer Furcht des Moses nur in objectiver Beziehung gesprochen, während die Furchtlosigkeit, welche der Briefverfasser meint, rein dem subjectiven Gebiete angehört. Moses erschrak, dass gegen sein Erwarten die Tödtung des Aegypters schon bekannt geworden war, und besorgte in Folge dessen, der Rache des Königs zu verfallen, falls dieser seiner habhaft würde. Eben desshalb auch that er Schritte zu seiner Lebensrettung, indem er durch die Flucht dem Bereich des Pharao sich entzog. Damit aber war gar wohl vereinbar, dass er, im Bewusstsein, zum Retter seines Volks erkoren zu sein, und

im Vertrauen auf Gott, in dessen alleiniger Hand er stehe, über alle Furcht vor dem Zorn eines irdischen Königs innerlich oder seiner Gemüthsstimmung nach sich erhoben fühlte. Des Zugeständnisses, dass der Briefverfasser, als er sein *μὴ φοβηθεῖς* niedergeschrieben, der Worte *ἐφοβήθη δὲ Μωϋσῆς* Exod. 2, 14. sich nicht erinnert habe (*de Wette*), bedarf es desshalb nicht. Eben so wenig aber ist es statthaft, mit *Delitzsch* den vom Verfasser gewählten Ausdruck *κατέλιπεν* zu pressen, und zu behaupten, *καταλιπεῖν* drücke das Sichhinwegbegeben *ohne* Furcht aus, während *φυγεῖν* das Sichhinwegbegeben *aus* Furcht bezeichnen würde. Auch *πίστει ἔφυγεν εἰς γῆν Μαδιάμ, μὴ φοβηθεῖς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως*, was *Delitzsch* für unmöglich hält, hätte der Verfasser ohne Sinnverschiedenheit schreiben können. — Die Beziehung der Aussage V. 27. auf die Herausführung des ganzen Volks dagegen scheitert völlig 1) daran, dass bei der chronologischen Reihenfolge, welche der Verfasser bei Aufzählung seiner Glaubensmuster befolgt, der Auszug des Volks Israel aus Aegypten nicht vor sondern erst nach der V. 28. hervorgehobenen Thatsache erwähnt sein könnte, 2) dass zu dem Auszuge des Volks aus Aegypten der Ausdruck *κατέλιπεν* (sc. *Μωϋσῆς*) *Αἴγυπτον* sich nicht schickt, 3) endlich, dass nach Exod. 12, 31. der Auszug von Pharao selbst geboten war, bei dem Auszuge also eine Furcht vor dem Zorn des Königs gar nicht stattfinden konnte. — *τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἔκαρτερήσεν*) denn den Unsichtbaren (Gott) gleichsam vor Augen war er stark und muthig. *τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν* gehört zusammen, und *τὸν ἀόρατον* steht absolut, ohne dass, was *Böhme* für das Wahrscheinlichste hält (und so auch *Delitzsch*), *βασίλεια* zu demselben zu ergänzen wäre. Sprachlich falsch verbinden *Luther*, *Bengel*, *Schulz*, *Paulus*, *Stengel* (schwankend), *Ebrard* *τὸν ἀόρατον* mit *ἔκαρτερήσεν*: er hielt fest an dem Unsichtbaren, als ob er ihn sähe; nach *Ebrard* soll *καρτερεῖν τινα* heissen: „in Bezug auf Jemanden sich standhaft benehmen“ (!) und der Ausdruck unserer Stelle eine Prägnanz enthalten im Sinne von *τὸν ἀόρατον τιμῶν ἔκαρτερήσεν* (!). *καρτερεῖν τι* kann nur bedeuten: etwas standhaft aushalten oder ertragen; *καρτερεῖν τινα* aber lässt sich im Griechischen gar nicht sagen.

V. 28. Vergl. Exod. 12. — *Πίστει*) im gläubigen Vertrauen, sc. auf das Wort Gottes, nach dessen Befehl er handelte, dass das Blut der Passahlämmer das Rettungsmittel der Israeliten werden würde. — *πεποίηκεν τὸ πάσχα*) hat er das Passah veranstaltet. In dem Perfect

liegt die Charakteristik der damals getroffenen Anordnung als einer auch noch in der Gegenwart fortdauernden. Mit dem Begriff der *Anordnung* des Passah verschmilzt somit der Begriff der *Einsetzung* desselben, obwohl dazu allerdings nur τὸ πάσχα, nicht ebenso der Zusatz καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος passend ist. — καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος) und den Anguss des Blutes. Gemeint ist die von Moses auf Gottes Weisung befohlene Bestreichung der Thürpfosten und oberen Thürschwellen der israelitischen Häuser mit dem Blut der geschlachteten Passahlämmer, Exod. 12, 7. 22 f. — πρόσχυσις in der heiligen Schrift nur hier. — ἵνα μὴ ὁ ὀλεθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν) damit der Würger der Erstgeburt sie nicht antastete. Durch ὁ ὀλεθρεύων, der Verderber, haben die LXX. Exod. 12, 23. das hebräische *הַמַּדְבֵּר*, das *Verderben*, übersetzt, indem sie an einen von Gott gesandten Engel des Verderbens dabei dachten. Vergl. 1. Chron. 21, 12. 15. (ἄγγελος κυρίου ἐξολοθρεύων) 2. Chron. 32, 21. Sir. 48, 21. 1. Kor. 10, 10. (ὁ ὀλοθρευτής). — τὰ πρωτότοκα) Exod. 12, 12.: πᾶν πρωτότοκον . . . ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους. Vergl. daselbst V. 29. Zu struiren aber ist τὰ πρωτότοκα zu ὁ ὀλεθρεύων, nicht, wie Klee, Paulus und Ebrard wollen, zu θίγῃ, da die Verbindung von θιγγάνειν mit einem Accusativ nicht üblich ist. — αὐτῶν) nämlich die Israeliten. Diese Beziehung des αὐτῶν ergab sich, obwohl die Israeliten vorher nicht genannt sind, von selbst aus dem Zusammenhang. S. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 132. Aufl. 5. p. 171.

V. 29. Vergl. Exod. 14, 22 ff. — Πίστει) Oecumenius: ἐπίστευσαν γὰρ διαβήσεσθαι καὶ διέβησαν· τοσοῦτον οἶδεν ἢ πίστις καὶ τὰ ἀδύνατα δυνατὰ ποιεῖν. — διέβησαν) nämlich die Israeliten unter Moses. — ὡς διὰ ξηραῖς γῆς) gleichwie durch trockenes, festes Land hindurch. Das mit dem üblichen Accusativ bei διαβαίνειν abwechselnde ungewöhnlichere διὰ mit Genitiv ist wahrscheinlich durch LXX. Exod. 14, 29. (οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηραῖς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης) veranlasst. — ἥς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν) während die Aegypter, als sie einen Versuch damit machten, verschlungen wurden. — ἥς bezieht sich auf τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν, nicht, wie Böhme, Kuinoel, Klee, Stein, Stengel, Bloomfield, Delitzsch annehmen, auf ξηραῖς γῆς zurück. Denn jenes ist der Hauptbegriff, an welchen durch κατεπόθησαν auf's Neue erinnert wird. — πεῖραν λαμβάνειν τινὸς



steht hier activisch. Anders V. 36. — *καταπίνεσθαι* aber (vergl. Exod. 15, 4.) ist allgemeinerer Ausdruck für das bestimmtere *καταποντίζεσθαι*, welches letztere (*κατεποντίσθησαν*) sich auch an unserer Stelle in einigen Minuskeln sowie bei *Chrysostomus* und *Theodoret* findet.

V. 30. Das Glaubensvorbild des israelitischen Volks bei der Belagerung von Jericho Jos. 6. — *Πίστει*) *auf Anlass von Glauben*, welchen nämlich das Volk bewies. Falsch *Grotius*: *πίστει* sei zu *κυκλωθέντα* zu struiren. — *ἔπρασαν*) Ueber den Plural des Verbums beim Neutrum im Plural s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 456. Aufl. 5. p. 419. — *κυκλωθέντα*) *nachdem sie* (täglich mit der Bundeslade unter Posaunenschall) *umzogen* (unrichtig *Schulz* u. M.: *umlagert*) *waren*. — *ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας*) *auf sieben Tage*, sieben Tage lang. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 363. Aufl. 5. p. 484 f.

V. 31. Das Vorbild der Heidin Rahab, Jos. 2, 6, 17, 22 ff. Ihr Verhalten war hervorgegangen aus dem Anerkenntniss, dass der Gott der Israeliten ein Gott im Himmel und auf Erden sei, und aus der darauf gegründeten Zuversicht, dass dieser Gott ihnen zum Siege verhelfen werde. Vergl. Jos. 2, 9 ff. — *Ῥαὰβ ἡ πόρνη*) Vergl. Jakob. 2, 25. Clem. Rom. ad Corinth. c. 12. Das Epitheton *ἡ πόρνη* ist in seinem Wortsinn zu belassen. Dasselbe mit *Jac. Cappellus*, *Falckenaer*, *Heinrichs* u. A. nach dem Vorgange der chaldäischen Paraphrase und der arab. Uebersetz. „die Gastwirthin“, oder mit *Braun* u. M. „die Heidin“, oder endlich mit *Koppe* (bei *Heinrichs*) u. A. „die Götzendienerin“ bedeuten zu lassen, ist Willkür. Die Bezeichnung der Rahab als *ἡ πόρνη* ist historische Charakteristik nach Jos. 2, 2, 6, 17 ff., und ohne allen Anstoss. Denn schon *Calvin* bemerkt mit Recht: „hoc (epitheton) ad anteactam vitam referri certum est; resipiscentiae enim testis est fides.“ Vergl. noch Matth. 21, 31. 32. — *τοῖς ἀπειθήσασιν*) den Bewohnern Jericho's. Ungehorsam hatten sie bewiesen, weil sie dem Volke Gottes Widerstand leisteten (Jos. 6, 1.), obwohl auch ihnen die Machtthaten dieses Gottes nicht unbekannt geblieben waren (Jos. 2, 10.). — *δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης*) *da sie die Kundschafter mit Frieden aufgenommen hatte*, d. h. ohne Feindseligkeiten gegen sie zu üben, zu denen sie durch ihre Nationalität hätte veranlasst werden können.

V. 32—40. Wegen der Masse von Glaubensmustern, die noch ausserdem im A. T. sich finden, muss der Ver-

fasser davon abstecken, sie im Einzelnen den Lesern vorzuführen. Er verlässt daher die bisherige Detailschilderung, und fasst, worauf er noch weiter aufmerksam machen könne, summarisch zusammen. Er nennt zuerst V. 32. noch eine Reihe von Glaubenshelden, und schildert dann in allgemeinen Rubriken ihre Glaubensthaten, und zwar dergestalt, dass V. 33. — ἄλλοι V. 35. Thaten des siegreichen Glaubens, von da an bis zum Ende von V. 38. Thaten des duldenden Glaubens hervorgehoben werden.

V. 32. Καὶ τί ἔτι λέγω;) *Und wozu rede ich noch?* d. h. was bedarf es nach dem schon Erwähnten einer weiteren Einzelschilderung noch? und wozu kann sie nützen, da bei der Reichhaltigkeit des historischen Stoffs eine erschöpfende Darstellung doch unmöglich ist? — λέγω) ist Indicativ. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 254. Aufl. 5. p. 329. — ἐπιλείπειν) nur hier im N. T. — ἐπιλείπει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεὼν κτλ.) *denn die Zeit wird mir nicht ausreichen zur Erzählung von Gideon u. s. w.* Vergl. Demosth. de corona ed. Reisk. p. 324.: ἐπιλείπει με λέγοντα ἢ ἡμέρα τὰ τῶν προδοτῶν ὀνόματα. Julian. Orat. 1. p. 341. B.: ἐπιλείπει με ἱακείνου διηγούμενον ὁ χρόνος. Parallel ist auch das lateinische: deficit me dies, tempus; z. B. Liv. 28, 41. fin.: Dies me deficiat, si . . . numerare velim. Cic. pro Rosc. Amer. c. 32. init.: tempus, hercule, te citius, quam oratio deficeret. Weitere Beispiele (auch aus *Philo*) s. bei *Wetstein* und *Bleek*. — ὁ χρόνος) *Oecumenius*: ὁ χρόνος ὁ τῇ ἐπιστολῇ, φησὶν, ἀρμόδιος καὶ οἶον ἢ συμμετρία. *Theophylact*: ποῖος; ἢ ὁ πᾶς· εἴρηται δὲ τοῦτο, ὡς σύνηθες ἡμῖν λέγειν, ὑπερβολικῶς· ἢ ὁ τῇ ἐπιστολῇ σύμμετρος. — περὶ Γεδεὼν καὶ Βαράκ κτλ.) *von Gideon ebensowohl wie von Barak u. s. w.* Dass auch hier bei richtigem Texte die Rücksicht auf die Chronologie nicht aus den Augen verloren ist, darüber s. die krit. Anmerk. — Ueber *Gideon* vergl. Richt. 6—8., über *Barak* Richt. 4. 5., über *Simson* Richt. 13—16., über *Jephthah* Richt. 11, 1—12, 7. — Das letzte Doppelglied ist durch den Zusatz καὶ τῶν προφητῶν zu Σαμουὴλ noch erweitert, weil Samuel die Reihe der Propheten eröffnete, vergl. Act. 3, 24.

V. 33. Οἱ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας;) *welche kraft Glaubens Königreiche bezwangen.* Das mit Nachdruck an die Spitze gestellte διὰ πίστεως beherrscht die ganze nachfolgende Schilderung, so dass es gleichmässig bei sämmtlichen Verba finita bis περιῆλθον V. 37. noch fort tönt. — οἱ aber verknüpft in laxer Weise

das Folgende mit dem Vorigen, indem V. 33. 34. wenigstens theilweise noch auf andere Personen ausser den V. 32. genannten Rücksicht genommen wird. Sachlich genauer würde daher statt des blossen οἱ geschrieben sein: „welche nebst andern ihnen Gleichgesinnten.“ — καταγωνίζεσθαι ferner, im N. T. ein ἀπαξ λεγόμενον, heisst: *niederkämpfen* oder *überwältigen*. Mit *Böhme* demselben die Bedeutung „erkämpfen“ beizulegen („certamine sibi paraverunt regna; quod nostra lingua succinctius ita dixeris: sie haben sich Herrscherwürden erkämpft“), widerstreitet dem Sprachgebrauch. — Die Aussage selbst übrigens gilt wie von David, der die Philister (2. Sam. 5, 17—25. 8, 1. 21, 15 ff.), Moabiter, Syrer, Edomiter (2. Sam. 8, 2 ff.) und Ammoniter (2. Sam. 10. 12, 26 ff.) besiegte, ebenso auch von den V. 32. genannten vier Richtern, indem Gideon die Midianiter (Richt. 7.), Barak die Cananiter (Richt. 4.), Simson die Philister (Richt. 14 ff.), Jephthah die Ammoniter (Richt. 11.) schlug. — εἰργάσαντο δικαιοσύνην *Recht und Gerechtigkeit schafften*, nämlich ihren Untergebenen vermöge ihrer Eigenschaft als Richter oder Könige. Vergl. ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην 2. Sam. 8, 15. 1. Chron. 18, 14. 2. Chron. 9, 8. al. Zu allgemein *Erasmus*, *Schlichting*, *Grotius*, *Schulz*, *Stein* u. A. (vergl. schon *Theodoret*: τοῦτο κοινὸν τῶν ἁγίων πάντων): sie thaten, was sittlich gut oder fromm war. — ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν *Verheissungen erlangten*, d. h. entweder: in den Besitz von Gütern gelangten, welche Gott ihnen verheissen hatte (*Huët*, *Böhme*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* und die Meisten), oder: Worte der Verheissung von Seiten Gottes empfangen (*Chrysostomus*, *Theodoret*, *Primasius*, *Schlichting*, *Bleek*, *Ebrard*, A.). Beide Fassungen sind zulässig. Doch können im ersten Falle, damit kein Widerspruch mit V. 39. (vergl. auch V. 13.) entsteht, und was das Fehlen des Artikels vor ἐπαγγελιῶν auch gestattet, nur Güter und Erfolge irdischer Art gemeint worden sein. Im ersten Falle kann man an Richt. 7, 7. und dem Aehnliches denken, während im zweiten Falle die Worte wohl besonders auf die David und den Propheten gegebenen messianischen Verheissungen zu beziehen sind. — ἔσθραξαν στόματα λέόντων *Löwenrachen verstopften*. Vergl. in Bezug auf Daniel Dan. 6, 22. (1. Makk. 2, 60.), in Bezug auf Simson Richt. 14, 6., in Bezug auf David 1. Sam. 17, 34 ff.

V. 34. Ἐσβεσαν δύναμιν πυρός) *Feuersgewalt löschten*. *Theophylact*: οὐκ εἶπε δὲ ἔσβεσαν πῦρ ἀλλὰ δύναμιν πυρός, ὃ καὶ μεῖζον· ἔξαπτόμενον γὰρ ὅλως δύναμιν τοῦ

καίεν οἱκ εἶχε κατ' αὐτῶν. Zu beziehen ist die Aussage auf Sadrach, Mesach und Abednego, die drei Gefährten des Daniel Dan. 3. Vergl. 1. Makk. 2, 59.: Ἀνανίας, Ἀζαρίας, Μισαὴλ πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός. — ἐφυγον στόματα μαχαίρας) den Spitzen des Schwerdtes entrannten. Z. B. David, vergl. 1. Sam. 18, 11. 19, 10. 12. 21, 10.; Elias, vergl. 1. Kön. 19, 1 ff.; Elisa, vergl. 2. Kön. 6, 14 ff. 31 ff. — ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας) aus Schwachheit erstarkten. Diese Worte beziehen Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius und Theophylact auf die Erstarkung des ganzen Volks durch Befreiung aus dem babylonischen Exil, Oecumenius, Theophylact, Calvin, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Heinrichs, Huët, Böhme, Stein, Tholuck, Ebrard und die Meisten theils ausschliesslich, theils neben Anderem auf die Genesung des Hiskia (2. Kön. 20. Jes. 38.), richtiger aber wohl Bengel, Chr. Fr. Schmid, Storr, Bleek, de Wette auf die Wiedererstarkung des geschwächten Simson (Richt. 16, 28 ff.). — ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ) gewaltig wurden im Kriege. Theodoret: καὶ οἱ προρῶθέντες καὶ οἱ τοῦ Ματθαίου παῖδες Ἰούδας καὶ Ἰωνάθης καὶ Σίμων. Dass der Verfasser ausser den Richtern und David namentlich auch an die Makkabäer gedacht, ist allerdings sehr wahrscheinlich. — παρεμβολὰς ἐκλιναν ἄλλοτρίων) Heere von Feinden zum Weichen brachten. Theodoret: τὸ αὐτὸ διαφόρως εἶρηκεν. — παρεμβολή wie פָּרְכָּה in der Bedeutung „Kriegsheer“ auch Richt. 4, 16. 7, 14. 1. Makk. 5, 28. 45. und öfter. Bei Griechen ist diese Bedeutung des Worts selten, vergl. aber Aelian var. hist. 14, 46.: Ἦνίκα δὲ ἔδει συμμίξαι, ἐνταῦθα οἱ μὲν κύνες προπηδῶντες ἐτάραττον τὴν παρεμβολήν. — κλίνειν im angegebenen Sinn in der heiligen Schrift nur hier.

V. 35. Ἐλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν) Weiber erhielten durch Auferstehung ihre Todten (ihre Söhne) zurück. Gemeint sind die Wittve von Sarepta (1. Kön. 17, 17 ff.), deren Sohn durch Elias, und die Sunamitin (2. Kön. 4, 17 ff.), deren Sohn durch Elisa vom Tode erweckt ward. — Syntactisch beginnt V. 35. einen neuen Satz (gegen Böhme, der möglichst unnatürlich die Aussage ἐλαβον — αὐτῶν noch von οἱ V. 33. abhängig machen, und γυναῖκες als Apposition zu οἱ betrachtet wissen will). — Mit ἄλλοι δὲ bis zum Schluss von V. 38. geht die Rede zu Beispielen des duldenden, auf Erden noch unbelohnt gebliebenen Glaubens über. — ἄλλοι δὲ ἐτυμ-



πανίσθησαν) *Andere dagegen wurden auf die Folter gespannt.* Bezugnahme auf den Märtyrertod des Eleasar (2. Makk. 6, 18 ff.) und der sieben makkabäischen Brüder sammt ihrer Mutter (2. Makk. 7.). τυμπανίζεσθαι heisst: auf das τίμπανον (vergl. 2. Makk. 6, 19. 28.), ein wahrscheinlich radförmiges (Joseph. de Macc. c. 5. 9. 10.: τροχός) Marterinstrument, wie das Fell einer Pauke ausgespannt werden, um dann durch Schläge (vergl. 2. Makk. 6, 30.) zu Tode gemartert zu werden. — οὐ προσδεξάμενοι) *indem sie nicht annahmen*, d. h., da der Ausdruck wegen der objectiven Negation οὐ zu einem einzigen Begriff verschmilzt: *indem sie verschmähten.* — τὴν ἀπολύτρωσιν) *die Errettung*, nämlich die irdische, die sie durch Verleugnung des Glaubens hätten gewinnen können. Vergl. 2. Makk. 6, 21 ff. 7, 27 ff. — ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν) *auf dass sie einer besseren Auferstehung theilhaftig würden.* Beweggrund der Verschmähung irdischer Errettung. Vergl. 2. Makk. 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36., auch 2. Makk. 6, 26. κρείττονος steht nicht im Gegensatz gegen die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht Dan. 12, 2. (Oecumenius: κρείττονος . . . ἢ οἱ λοιποὶ ἄνθρωποι· ἡ μὲν γὰρ ἀνάστασις πᾶσι κοινή, ἀλλ' οὗτοι ἀναστήσονται, φησὶν, εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον. Vergl. Theophylact), bildet aber auch keine Antithese zu ἐξ ἀναστάσεως im Anfange des Verses (Chrysostomus: οὐ τοιαύτης, οἷας τὰ παιδία τῶν γυναικῶν, Theophylact, der sich aber nicht entscheidet, Bengel, Schulz, Böhme, Bleek, Stein, de Wette, Stengel, Ebrard, Delitzsch, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 617. Anm., Alford u. A.), was zu entfernt steht, sondern correspondirt dem zunächst vorhergehenden ἀπολύτρωσιν. Ein viel höheres Gut war die Auferstehung zum ewigen, seligen Leben, als die zeitliche Errettung, welche letztere gleichfalls als eine Art von Auferstehung, aber freilich nur als eine niedere und werthlose, betrachtet werden konnte.

V. 36. *Andere erduldeten Verhöhnungen und Geisseln, obendrein Banden und Kerker.* Ἐτεροὶ führt seiner Wortbedeutung nach eine *verschiedenartige* Classe von Glaubenshelden, d. h. eine besondere Species der V. 35. als Genus genannten ἄλλοι ein. Sachlich wohl ungenau, da V. 35. mit ἄλλοι δὲ τυμπανίσθησαν κτλ. nicht bloss auf 2. Makk. 6., sondern, wie der Zusatz ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν augenscheinlich beweis't, zugleich auf 2. Makk. 7. Rücksicht genommen war, nun aber die Erwähnung der *Geisselung* neben der Verhöhnung nur durch Bezugnahme des

Verfassers auf 2. Makk. 6, 30. (μαστιγοίμενος) und 7, 1. (μάστιξι καὶ νευραῖς αἰκίζομένους) erklärt werden zu können scheint, wie denn auch das Erdulden öffentlicher *Verhöhnung* (neben 1. Makk. 9, 26.) ausdrücklich 2. Makk. 7, 7. (τὸν δεύτερον ἦγον ἐπὶ τὸν ἐμπαίγμον.) und ebendasselbst V. 10. (μετὰ δὲ τοῦτον ὁ τρίτος ἐνεπείζετο) namhaft gemacht worden ist. Andererseits aber scheint, dass der Verfasser V. 36. wirklich eine verschiedenartige Classe von Menschen hat bemerklich machen wollen, abgesehen von der Wahl des Ausdrucks *ἐτεροι*, auch daraus hervorzugehen, dass bei dem vorigen ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν κτλ. an den Märtyrertod gedacht werden muss, V. 36. aber an den Märtyrertod zu denken, das steigernde ἔτι δὲ verwehrt, da hiernach Banden und Gefängniss eine härtere Drangsal waren als Verhöhnung und Geisselung. Man muss desshalb annehmen, dass der Verfasser zwar als auf eine *besondere* Kategorie noch auf diejenigen verweisen wollte, die, ohne gerade den Tod zu erleiden, anderartigen Qualen und Uebeln zur Beute wurden, die Hauptfarben zu diesem neuen Gemälde aber noch aus dem historischen Bilde entlehnte, welches so eben erst bei dem ἐτυμπανίσθησαν κτλ. ihm vorgeschwebt hatte. — Das steigernde ἔτι δὲ erklärt sich daraus, dass ἐμπαίγμοι καὶ μάστιγες das vorübergehende, zeitlich kürzere Leiden, δεσμοὶ καὶ φυλακὴ dagegen das länger andauernde Leiden bezeichnet. — πεῖραν λαμβάνειν) hier im passiven Sinn: *etwas an sich erfahren*. Anders V. 29. — δεσμῶν καὶ φυλακῆς) Vergl. 1. Makk. 13, 12. 1. Kön. 22, 27. Jerem. 37. 38. al. V. 37. Ἐλιθάσθησαν) *Sie wurden gesteinigt*. Zu beziehen auf Zacharia, Sohn des Jojada (2. Chron. 24, 20—22. Vergl. Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.), auch wohl auf Jeremia, von dem wenigstens die spätere Tradition den Tod durch Steinigung meldet. Vergl. Tertull. Scorpiac. 8. Hieronym. adv. Jovinian. 2, 37. Pseudoepiphan. (Opp. II. p. 239.) al. Weniger passend denken Oecumenius, Theophylact, Jac. Cappellus, Grotius u. A. auch an Naboth 1. Kön. 21. — ἐπείσθησαν) *wurden zersägt*. Den Tod durch Zersägung (vergl. 2. Sam. 12, 31. 1. Chron. 20, 3.) soll nach alter Tradition der Prophet Jesaias durch den jüdischen König Manasse erlitten haben. S. Ascensio Jes. vat. 5, 11—14. Justin. Mart. dial. c. Tryph. 120. Tertull. de patient. 14. Scorpiac. 8. Orig. ep. ad African. Lactant. Institt. 4, 11. al. Tr. Jevamoth f. 49, 2. Sanhedrin f. 103, 2. — ἐπειράσθησαν) *wurden versucht*. Diese allgemeine Aussage hat, da sie mitten zwischen der Erwähnung

gewaltsamer Todesarten steht, etwas Auffallendes und Unbequemes. Man hat daher *ἐπειράσθησαν* theils völlig tilgen wollen (*Erasmus, Calvin, Beza, Marloratus, Grotius, Hammond, Whitby, Calmet, Storr, Valckenaer, Schulz, Böhme, Kuinoel, Klee, Delitzsch* u. A.), wozu indess die äusseren Zeugnisse nicht berechtigen \*), theils gemeint, dass *ἐπειράσθησαν* eine schon alte Corruption des ursprünglichen Textes sei, welcher letztere durch Conjectur wiederhergestellt werden müsse. Conjicirt haben *Beza* edd. 3. 4. 5.: *ἐπυράσθησαν*, *Gataker*, *Miscell.* 44. und *Colomesius* *Observ.* 5.: *ἐπρήσθησαν*, *Fr. Junius* *Parall.* l. III. und *Piscator*: *ἐπυράσθησαν*, *Sykes* und *Ebrard*: *ἐπυρίσθησαν*, sie wurden verbrannt \*\*). Ferner *Luther* (Uebers.), *Beza*, editt. 1. u. 2., *Knatchbull*, *Fischer*, *Proluss. de vitiis* *Lexic. N. T.* p. 538.: *ἐπάσθησαν* (?) von *πείρω*, sie wurden zerstochen, *Wakefield*, *Silv. crit.* 2, 62.: *ἐπειράσθησαν* von *περάω* (?), sie wurden gespiess't, *Tanaq. Faber* *epp. crit.* II, 14. und *J. M. Gesner* bei *Carpzov*: *ἐπηρώσθησαν*, sie wurden verstümmelt, *Alberti*: *ἐσπειράσθησαν* oder *ἐσπειράσθησαν* von *σπείρα* (?), sie wurden mit dem Rade gefoltert oder erwürgt, *Steph. le Moyne* bei *Gronov.* *Ant. Gr.* VII. p. 301.: *ἐπράσθησαν*, sie wurden verkauft. Andere noch Anderes; s. *Wetst.*, *Griesbach* u. *Scholz* z. d. St. Auch *Bleek* nimmt einen Fehler im Texte an, indem er ein Verbum, welches „verbrannt werden, durch Feuer umkommen“ bezeichne, wie *ἐπρίσθησαν*, das sich bei *Cyrrill.* *Hieros.* und in *Codd.* 110. 111. für *ἐπρίσθησαν* findet, *ἐπυρίσθησαν*, oder auch eine der für diesen Begriff gebräuchlicheren Formen *ἐνεπρίσθησαν* und *ἐνεπυρίσθησαν* für das Ursprüngliche hält, und daum den Verfasser vielleicht wiederum an Märtyrer unter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes gedacht haben lässt, 2. Makk. 6, 11. 7, 4 f. Dan. 11, 33. al. Vergl. auch *Philo* *adv. Flacc.* p. 990. A. (bei *Mangey* II. p. 542.): *κατελύθησάν τινες* (sc. alexandrinische

\*) Es fehlt nur in einigen Minuskeln, in der Peschito, deren Tochter: der arabischen Uebersetzung bei Erpen., in der äthiopisch. Uebers., welche aber auch *ἐπρίσθησαν* fortlässt, bei Orig. (1 Mal gegen 4 Mal), Euseb. und Theophyl.

\*\*) Auch *Reuss* betrachtet *ἐπυρίσθησαν* als die passendste Conjectur, hält es daneben aber für möglich, „que le *ἐπιπυράσθησαν* dans le texte vulgaire ne fût qu'une conjecture très-superflue, destinée à remplacer le mot *ἐπρίσθησαν* (ils furent sciés), parce que l'Ancien Testament ne fournit pas d'exemple de ce dernier supplice.“

Juden durch Flaccus) καὶ ζῶντες οἱ μὲν ἐνεπρόσθησαν οἱ δὲ διὰ μέσης κατεσύρθησαν ἀγορᾶς, ἕως ὅλα τὰ σώματα αὐτῶν ἑδαπανήθη. Aehnlich *Reiche*, commentar. crit. p. 111 sqq., welcher zwischen ἐπρόσθησαν und ἐπυρώθησαν die Wahl lässt. — Ist ἐπειράσθησαν ächt, so muss es um der Paronomasie mit ἐπρόσθησαν willen vom Verfasser hinzugesetzt sein, und auf die Verlockungen und Versuchungen, durch Apostasie den gewaltsamen Tod von sich abzuwenden (vergl. z. B. 2. Makk. 7, 24.), bezogen werden. — ἐν φόῳ μαχαίρας ἀπέθανον starben durch Schwerdetesmord. Vergl. 1. Kön. 19, 10.: τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ. Jerem. 26, 23.: καὶ ἐπάταξεν αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ (nämlich den Propheten Uria). Zum Ausdruck ἐν φόῳ μαχαίρας vergl. LXX. Exod. 17, 13. Num. 21, 24. Deuter. 13, 15. 20, 13. — περιῆλθον — τῆς γῆς V. 38. hebt nun noch schliesslich hervor, dass überhaupt das *Leben* der letztgenannten Classe von Glaubenshelden ein entbehrungsvolles und bedrängtes war. — περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν) bezieht sich besonders auf einzelne Propheten. Vergl. Zachar. 13, 4., auch *Clemens Roman.* ad Corinth. 17.: μιμηταὶ γενώμεθα κακείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν, κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ· λέγομεν δὲ Ἑλλαν καὶ Ἑλισσαῖον, ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιὴλ τοὺς προφῆτας. — περιῆλθον) sie zogen umher, ohne im Besitz einer festen Wohnstätte zu sein. *Theophylact*: τὸ δὲ περιῆλθον τὸ διώκεσθαι αὐτοὺς δηλοῖ καὶ ἀστατεῖν. — ἐν) in, d. h. bekleidet mit. — ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν) in Schaafpelzen, in Ziegenfellen. Das Letztere als Bezeichnung einer noch rauheren Kleidung ist Steigerung des Ersteren, und deshalb nachgesetzt. *μηλωτὴ* der Pelz von kleinerem Heerdenvieh überhaupt, besonders aber von Schaafen. Eine *μηλωτὴ* wird als Kleidung des Elias, die dieser bei seiner Himmelfahrt dem Elisa hinterliess, 1. Kön. 19, 13. 19. 2. Kön. 2, 8. 13. 14. erwähnt. — ὑστεροῦμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι) in Mangel (sc. an dem, was zum Lebensunterhalt erforderlich ist), Bedrängniss, Unge-  
mach (vergl. V. 25.).

V. 38. Ὡν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος) *Männer, welche zu besitzen die (verderbte) Welt (V. 7.) nicht würdig war.* *Theophylact*: Οὐκ ἔχετε, γησίν, εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτωλοὶ ὄντες τοιαῦτα ἔπασχον, ἀλλὰ τοιοῦτοι, οἳ καὶ τοῦ κόσμου αὐτοῦ τιμιώτεροι εἶναι. *Calvin*: Quum ita profugi inter feras vagabantur sancti prophetae, videri poterant indigni, quos terra sustineret. Qui fit enim, ut inter homines lo-



cum non inveniant? Sed apostolus in contrariam partem hoc retorquet, nempe quod mundus illis non esset dignus. Nam quocunque veniant servi dei, ejus benedictionem, quasi fragrantiam boni odoris, secum afferunt. — ὧν) geht auf das Subject in περιῆλθον V. 37. zurück. Gezwungen *Böhme* (auch *Kuinoel*, *Klee* und *Stein*): es weise auf das Folgende hin, und der Sinn sei: „oberravisse illos in desertis tales, quibus vulgus hominum, ut esse soleat, pravam et impium, haud dignum fuerit, quocum illi eodem loco versarentur.“ Noch verkehrter aber fasst *Curpzeu* ὧν als Neutrum, indem er κακῶν (ὀστερήσεων, θλίψεων) ergänzt, und als Sinn angiebt: „quorum indignus malorum erat mundus. Id est: tam crudelibus affecti sunt suppliciis, ut illa mundo indigna sint; ut orbem terrarum non deceat, tam horrenda ac φοβεράτατα de eo dici.“ — ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι κτλ.) in *Einöden umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und den Klüften der Erde*. Vergl. 1. Kön. 18, 4. 13. 19, 4. 8. 9. 13. 1. Makk. 2, 28. 29. 2. Makk. 5, 27. 6, 11. 10, 6.

V. 39. 40. Allgemeine Schlussbemerkung. — Καὶ οὗτοι πάντες) Und diese Alle. Bezieht sich auf sämtliche von V. 4. an genannte (nicht bloss, wie *Schlichting*, *Hammond* und *Storr* annehmen, auf die von ἄλλοι δὲ V. 35. an erwähnten) Personen zurück. — μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως) obwohl sie kraft ihres Glaubens ein (ruhmvolles) Zeugniß (in der Schrift) erhielten. — οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν) trugen die Verheissung nicht davon (falsch *Ebrard*: der Aorist stehe „pro plusquamperf.“), d. h. gelangten, so lange sie lebten, nicht in den Besitz des Verheissenen, nämlich der messianischen Seligkeit.

V. 40. Der Grund für das οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν lag in dem Rathschluss Gottes, dass jene nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten. — τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου) indem in Bezug auf uns Gott etwas Besseres vorausversah (vorausbeschloss). — προβλέπειν) im N. T. nur hier. — Wegen des nachdrucksvoll vorangestellten περὶ ἡμῶν, welches zu οἵτιοι πάντες V. 39. den Gegensatz bildet, kann κρεῖττόν τι nicht absolut gesetzt sein: „etwas Besseres, als uns sonst würde zu Theil geworden sein“ (*Schlichting*, *Seb. Schmidt*, *Huël*). Zu diesem Gedanken würde ohnehin ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν nicht passen, da statt dessen ἵνα σὺν αὐτοῖς τελειωθῶμεν geschrieben sein müsste. Der Sinn kann nur sein: in Bezug auf uns etwas Besseres als in

Bezug auf jene. In Bezug auf uns etwas Besseres, insofern, als jene lebten, die Erscheinung des Erlösers noch der fernern Zukunft angehörte, und ein Gegenstand der Sehnsucht war (Matth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f.), jetzt aber Christus wirklich erschienen ist, die Erlösung vollbracht hat, und nun in kürzester Frist wiederkehren wird, um das messianische Reich mit allen seinen Segensgütern zur vollen Verwirklichung zu bringen. Vergl. 10, 25. 36 f. — ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν) Angabe der göttlichen Absicht: auf dass sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangten. Ohne uns, d. h. ohne dass wir in den Mitgenuß der Vollendung eingetreten wären, wären jene zur Vollendung gelangt, wenn schon zur Zeit jener Christus erschienen wäre, und so jene schon zu ihrer Lebenszeit in den Besitz der verheissenen messianischen Seligkeit gekommen wären. Denn dann wären wir gar nicht mehr geboren, da nach dem Ausspruch des Herrn Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 35 f. im vollendeten Gottesreich ein Freien und Gefreitwerden nicht mehr statt finden wird.

## Kap. XII.

V. 2. καὶ θίκεν) *Elzev.*: ἐκάθισεν. Aber das Perfectum, aufgenommen in die *Editt. Complut., Genev., Plant.*, sowie von *Bengel, Griesb., Matth., Lachm., Scholz, Bleek, Tischendorf, Bloomfield, Alford, Reiche* u. A., hat die überwiegende Beglaubigung sämtlicher Uncialen, der meisten Minuskeln und vieler Väter für sich, und ist auch innerlich vorzüglicher, da es das Sichgesetzhaben als in die Gegenwart hineinreichendes Resultat bezeichnet. — V. 3. Statt der *Recepta*: εἰς αὐτόν oder εἰς αὐτόν, welche auf D\*\*\*. K. L., fast sämtliche Minuskeln und viele Väter sich stützt, findet sich εἰς αὐτοὺς bei Theodoret (τὸ εἰς αὐτοὺς ἀντὶ τοῦ εἰς ἑαυτοὺς) und in Cod. 17., εἰς ἑαυτοὺς aber in der Peschito (quantum sustinuerit a peccatoribus, qui fuerunt adversarii sibi ipsis), in D\*. E\*. sammt ihrer lateinischen Uebersetzung (recogitate igitur, talem vos reportasse a peccatoribus in vobis adversitatem), und in einigen Handschriften der Vulgata, während die sahidische und armenische Uebersetzung die Worte ganz fortlassen, und *Lachmann, Bleek, Tischendorf I., de Wette* εἰς ἑαυτόν schreiben. Letzteres, welches durch A. und die Vulgata (in semetipsum), indirect aber auch durch D\*. E\*. bezeugt wird, ist für das Ursprüngliche zu halten, der Plural dagegen als sinnlos zu verwerfen. — V. 4. ἀντικατέστητε) Statt dessen schreibt *Tischendorf II.*

nach L\*. 46. al. Chrys. ms. Theodoret. Theophyl. ms.: ἀντεκα-  
 ἰσότης. Diese Wortform (s. über das doppelte Augment *Winer*,  
 Gramm. Aufl. 6. p. 67. Aufl. 5. p. 82.) würde bei starker Beglau-  
 bigung allerdings aufzunehmen sein, vermag aber hier, wo sie das  
 überwiegende Zeugniß von A. D. E. L\*. etc. gegen sich hat, die  
*Recepta ἀνταρίσότης* nicht zu verdrängen. Mit Recht hat daher  
*Tischendorf* in der *edit. VII.* dieselbe restituirt. — V. 5. *Elzev.*:  
 Υἱέ μου. D\*, etwa sieben Minuskeln, sowie die lateinische Ue-  
 bersetzung in D. E. haben bloss: Υἱέ. *Bleek* hat daher μου  
 verdächtigt und in Klammern geschlossen. Zur Tilgung des Pro-  
 nomens reicht indess die äussere Auctorität nicht hin. Zur Fort-  
 lassung desselben konnte der gleichlautende Anfangsbuchstabe des  
 folgenden Worts, aber auch der Text der LXX., in welchem es  
 fehlt, veranlassen. — V. 7. εἰ παιδείαν ὑπομένετε) Statt des-  
 sen lesen *Matth.*, *Lachmann*, *Tischendorf I.* und *VII.*, *Delitzsch*,  
*Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 758.) und *Alford*: εἰς παι-  
 δείαν ὑπομένετε, und *Griesbach* hat εἰς in den inneren Rand  
 gesetzt. Für εἰς spricht freilich die weit überwiegende Auctorität  
 von A. D. E. (?) K. L., von mehr als dreissig Minuskeln, Vulg. It.  
 Syr. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Damasc. Procop., während εἰ nur  
 bei Chrys. Theodoret. Theophyl. Slav. (?) und, wie es scheint, in  
 vielen Minuskeln sich findet. Dennoch ist εἰς unstatthaft. Denn  
 mag man εἰς παιδείαν noch mit παραδέχεται — wodurch indess das  
 Nachfolgende formlos würde — oder mit ὑπομένετε verknüpfen, in  
 beiden Fällen müsste παιδεία in der Bedeutung „Erziehung“ ge-  
 nommen werden, während doch ebensowohl durch das Vorherge-  
 hende wie durch das Folgende die Bedeutung „Züchtigung“ zur  
 Nothwendigkeit wird. Es ist demnach die *Recepta*: εἰ παιδείαν  
 ὑπομένετε für das vom Verfasser Geschriebene anzusehen. Die  
 Ursprünglichkeit und Richtigkeit dieser (auch von *Reiche* p. 115  
 sqq. vertheidigten) Lesart tritt augenscheinlich auch dadurch her-  
 vor, dass bei derselben in Uebereinstimmung mit der sonstigen  
 Dictionsgenauigkeit des Hebräerbriefs V. 7. und V. 8. sich voll-  
 kommen gegenseitig sowohl im Vorder- wie im Nachsatz als Bild  
 und Gegenbild entsprechen. — Statt der *Recepta*: τίς γάρ ἐστιν  
 ist mit *Lachmann* und *Tischendorf* nach A. Vulg. Sahid. Orig.  
 bloss: τίς γάρ zu schreiben — V. 8. *Elzev.*: νόθοι ἐστὲ καὶ  
 οὐχ υἱοί. Mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.*, *Delitzsch*, *Al-*  
*ford* umzustellen in: νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε nach A. D\* und  
 \*\*\*. [in Cod. E. fehlt von πάντες V. 8. an alles Uebrige bis zum  
 Schluss des Briefs] 17. 37. 80. al. Vulg. It. Chrys. (codd.) und  
 latein. VV. — V. 9. *Elzev.*: οὐ πολλῷ μᾶλλον. Aber A. D\*.  
 (D\* mit Hinzufügung von δέ) haben: οὐ πολὺ μᾶλλον. Mit  
 Recht vorgezogen von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*. —

V. 15. Statt des *recipierten*: διὰ ταύτης ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf I.* und *II.* und *Alford* nach A. 17. 67\*\*., 80. 137. 238. Copt. etc. Clem. Chrys. (comment.): δι' αὐτῆς, und statt der *Recepta*: πολλοὶ mit *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* nach A. 47. Clem. Theodoret: οἱ πολλοὶ aufzunehmen. Der Artikel ging in dem Homoioteleuton πολλοὶ unter. — V. 16. hat *Lachmann* (und *Tischendorf II.* und *VII.*, sowie *Alford* sind ihm darin gefolgt!) aus A. C. die Wortform: ἀπίδετο in den Text gesetzt, die aber beisspiellos und augenscheinliche Corruption der *Recepta*: ἀπίδοτο ist. — Dagegen ist das von *Lachmann*, *Tischendorf* und *Alford* gegebene: εἰαυτοῦ wegen seiner entschiedenern Bezeugung durch A. C. D\*\* und \*\*\*, der *Recepta*: αὐτοῦ oder αὐτοῦ vorzuziehen. — V. 18. *Elzev.*: ψηλαφωμένῳ ὄρει. ὄρει, dargeboten von D. K. L., dessgleichen, wie es scheint, fast sämtlichen Minuskeln, Vulg. (ed. Clem.) Arab. polygl. Slav. Athan. Theodoret. Damasc. Oecum., fehlt zwar in A. C. 17. 47., in vielen Handschriften der Vulg., in Copt. Sahid. Syr. Arab. Erp. Aeth., bei Chrys. (comment.) Theophyl. Mart. pap. Bed., und ist schon von *Mill* (Prolegg. 1071.) als Glosse verdächtigt, und dann von *Lachmann* und *Tischendorf I.*, zuletzt von *Alford* getilgt, ist aber unentbehrlich, und durch den Gegensatz ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιών ὄρει V. 22. (vergl. auch τοῦ ὄρους V. 20.), sowie durch den Begriffswiderspruch eines πῦρ ψηλαφώμενον von selbst an die Hand gegeben. Mit Recht hat daher *Tischendorf II.* und *VII.* ὄρει wieder in den Text gesetzt. — καὶ ζόφῳ) *Elzev.*: καὶ σκότῳ. Gegen A. C. D\*. 17. 31. 39. al. Verdächtigt von *Griesbach*. Mit Recht verworfen von *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf*, *Delitzsch*, *Alford*. σκότῳ kam aus LXX. Deuter. 4, 11. 5, 22. herein. — V. 19. Statt der *Recepta*: προστεθήναι hatte *Lachmann* in die Stereotypausgabe nach A.: προσθεῖναι aufgenommen. Mit Recht aber hat er in der grösseren Ausgabe die *Recepta* beibehalten. Dieselbe wird geschützt durch C. D. K. L., durch, wie es scheint, sämtliche Minuskeln und viele VV. — V. 20. Hinter λιθοβοληθήσεται fügt *Elzev.* noch hinzu: ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται. Gegen sämtliche Uncialen (A. C. D. K. L. M.), die meisten Minuskeln, alle Uebersetzungen und viele Väter. Die Worte, getilgt von *Griesbach*, *Scholz* und allen Späteren, sind Glossem aus LXX. Exod. 19, 13. — V. 23. *Elzev.*: ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων. Aber das entscheidende Zeugnis von A. C. D. L. M. 37. al. m. Syr. Copt. Vulg. und vielen Kirchenvätern fordert die von *Griesbach*, *Scholz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* u. A. befolgte Umstellung: ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς. — V. 24. κρείττον λαλοῦντι) *Elzev.*: κρείττονα λαλοῦντι. Gegen A. C. D. K. L. M., die



meisten Minuskeln, Syr. Arr. Copt. Sahid. Armen. Vulg. al. und viele Väter. — V. 25. *Elzev.*: ἔφυγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παραιτησάμενοι χρηματίζοντα, πολλῷ μᾶλλον. Statt dessen aber ist mit *Lachmann*, *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf* (der jedoch in der *edit. VII.* dem Verbum simplex ἔφυγον vor dem Verbum compositum ἐξέφυγον den Vorzug gegeben hat), *Alford* zu lesen: ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον, indem ἐξέφυγον (gebilligt schon von *Grotius*) durch A. C. 57. 118. al. (Vulg. D. lat. Slav. Epiphan. in cant. cantic.: *effugerunt*) Cyr. Chrys. Philo Carpas. Oecum.; die Tilgung des Artikels τῆς vor γῆς (den schon die *Edit. Erasm.*, *Complut.*, *Colin.*, dann auch *Bengel*, *Griesbach*, *Matthaei*, *Scholz* fortlassen) durch sämmtliche Uncialhandschriften, die meisten Minuskeln und sehr viele Väter; ferner die Setzung des Artikels τὸν erst hinter παραιτησάμενοι durch A. C. D. M. Cyrill. Damasc.; endlich πολὺ durch A. C. D\*. Sahid. gefordert wird. — V. 26. *Elzev.*: σείω. Aber A. C. M. 6. 47. al. Syr. Vulg. Copt. Sahid. Slav. Athan. Cyrill. Cosm. Andr. Areth. haben: σείσω. Gebilligt von *Grotius*, empfohlen von *Griesbach*, mit Recht aufgenommen von *Lachmann*, *Scholz*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford*, *Reiche*. — V. 27. *Recepta*: τῶν σαλευομένων τὴν μετὰθesis. Beglaubigter aber (durch A. C.) ist die *Lachmann'sche* Wortstellung: τὴν τῶν σαλευομένων μετὰθesis, welche desshalb vorzuziehen ist. *Bleek* und *Tischendorf I.* haben den Artikel τὴν ganz ausgeworfen. Derselbe fehlt indess allein in D\*. und M. — V. 28. Die Lesart: ἔχομεν, welche *Calvin*, *Mill* (Prolegg. 750.), *Heinrichs* u. M. billigen, und welcher auch *Luther* bei seiner Uebersetzung gefolgt ist, ist unpassend und durch K., mehr als zwanzig Minuskeln, die meisten Handschriften der Vulg. Ath. Cyr. Antioch. nur schwach bezeugt, während die *Recepta*: ἔχομεν auf A. C. D. L. M. etc. Copt. Syr. Aeth. al. Chrys. Theodoret. Damasc. al., auch eine Handschrift der Vulg. sich stützt. — Auch im Folgenden steht der Indicativ λατρεύομεν, welchen *Griesbach* in den innern Rand gesetzt hat, hinsichtlich der äusseren Bezeugung der *Recepta*: λατρεύομεν nach. Derselbe findet sich in K. M., etwa funfzig Minuskeln, bei Athan., in Handschriften des Chrysost., bei Oecum. und Theophyl. Dagegen haben λατρεύομεν A. C. D. L., sehr viele Minuskeln und viele Väter. — Am Schluss des Verses lautet die *Recepta*: μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας, statt dessen aber mit *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* und *Alford* (empfohlen auch von *Griesbach*): μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους nach A. C. D\*. 17. 71. 73. 80. 137. Copt. Sahid. Slav. ed. (al.: μετὰ δέους καὶ εὐλαβείας. Vulg.: cum metu et reverentia. D. lat.: cum metu et verecundia) aufzunehmen ist.

V. 1—13. Im Besitz einer solchen Massé von Vorbildern und im Hinblick auf Jesus selbst sollen die Leser mit Standhaftigkeit den ihnen vorliegenden Kampf bestehen, und ihre Leiden als eine heilsame Züchtigung des von väterlicher Liebe gegen sie erfüllten Gottes betrachten.

V. 1. Folgerung aus dem Gesamttinhalt von Kap. 11. — In der ausgesprochenen Ermunterung V. 1. 2. hat der zum Hauptverbum *τρέχουμεν* hinzugefügte Zusatz *δι' ὑπομονῆς* das Hauptgewicht, vergl. 10, 36. 11, 1. Von den Participialsätzen aber sind der erste und der dritte unter sich gleichartig, und unterscheiden sich gleichmässig vom zweiten, wie denn auch jene durch Participien des Präsens, dieser durch ein Participium des Aorists eingeleitet worden ist. Der erste und der dritte enthalten einen Ermunterungsgrund zu dem *δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν*, durch den zweiten dagegen wird die historische Vorbedingung für das *δι' ὑπομονῆς τρέχειν* angegeben. — Das volltönende *τοιγαροῦν* im N. T. nur noch 1. Thess. 4, 8. — *καὶ ἡμεῖς*) auch wir, nämlich wie die Kap. 11. geschilderten Frommen des Alten Bundes. — *τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων*) da wir eine so grosse Wolke von Zeugen um uns haben, oder: da eine so grosse Wolke von Zeugen uns umgiebt. *ἔχοντες περικείμενον* gehört eng zusammen, und ist Umschreibung des blossen Verbalbegriffs, indem auch ein Genitivus absolutus *τοσοῦτον περικείμενον ἡμῖν κτλ.* hätte gesetzt werden können. — *νέφος* ist bildliche, auch bei den Classikern sehr häufige, Bezeichnung einer dichtgedrängten Schaar. *Theodoret: πληθος τοσοῦτον, νέφος μιμούμενον τῇ πυκνότητι.* Vergl. Hom. II. 4, 274.: *ἅμα δὲ νέφος εἶπετο πεζῶν.* al. Eurip. Hec. 901 f.: *τοῖον Ἑλλάνων νέφος ἀμφὶ σε κρύπτει.* Phoeniss. 1328 ff.: *πότερ' ἑμαυτὸν ἢ πόλιν στένω δακρύσας, ἣν πέριξ ἔχει νέφος τοσοῦτον, ὥστε δι' Ἀχίροντος ἵεναι;* Herodot 8, 109.: *νέφος τοσοῦτον ἀνθρώπων.* Aehnlich wird auch das lateinische *nubes* gebraucht. Vergl. z. B. Liv. 35, 49.: *rex contra peditum equitumque nubes jactat.* — Gemeint sind mit dem *τοσοῦτον νέφος μαρτύρων* die Kap. 11. genannten Personen. Wenn dieselben aber als eine Wolke von Zeugen charakterisirt werden, so will der Verfasser damit nicht sagen, dass sie als *Zuschauer* bei dem von den Lesern zu bestehenden Wettkampfe gegenwärtig seien (*Hammond, Calmet, Böhme, Paulus, Klee, Bleck, Stein, de Wette, Stengel, Tholuck, Bloomfield, Bisping*), sondern er stellt sie damit als Personen dar, welche für die *πίστις*, die er von den Lesern fordert, Zeugniss abgelegt ha-

ben \*), und somit Muster zur Nachahmung in Bezug auf diese Tugend für die Leser geworden sind. Auf diesen Begriff von μαρτύρων weist mit Nothwendigkeit die ganze letztvorhergehende Erörterung hin. Denn wie δι' ὑπομονῆς 12, 1. an ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν κτλ. 10, 36. wieder anknüpft, so wird der mit dem letztern in Verbindung stehende Inhalt von Kap. 11. durch τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων rekapitulirt. Wegen dieses engen Zusammenhangs des ersten Participialsatzes 12, 1. mit Kap. 11. aber kann μαρτύρων nicht anders als nach Maassgabe der dortigen Charakteristiken μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως 11, 39., ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν 11, 2., δι' ἧς ἐμαρτυρήθη 11, 4. und μεμαρτύρηται 11, 5. gedeutet werden, indem nur der leichte, durch die wechselnde Bezeichnungsform von selbst gerechtfertigte Unterschied eintritt, dass, während die genannten Personen vorhin als solche dargestellt waren, denen wegen der von ihnen bewiesenen πίστις in der Schrift ein ruhmvolles Zeugniß gegeben ward, sie nun als solche erscheinen, welche für die Tugend der πίστις durch ihr Verhalten ein Zeugniß abgelegt haben, und somit Musterbilder derselben für Andere geworden sind. Wegen dieser engen Zusammengehörigkeit des ersten Participialsatzes 12, 1. mit Kap. 11. war auch ein näher bestimmender Zusatz τῆς πίστεως zu μαρτύρων überflüssig. Dass aber μαρτύρων wirklich zu der πίστις, welche der Verfasser von seinen Lesern fordert, in Beziehung steht, zeigt ferner τῆς πίστεως 12, 2., woraus deutlich hervorgeht, dass der Begriff πίστις immer noch dem Schreibenden im Sinne liegt. Es ist daher anzunehmen, dass zu dem Bilde des Wettlaufs, zu welchem zwar schon περικείμενον passen würde, worauf aber diess Participium keineswegs nothwendig bezogen werden muss, erst mit ὄγκον ἀποθέμενοι κτλ. die Rede sich wendet. — ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα) nachdem wir abgelegt jegliche Behinderung (contextwidrig Bengel u. M.: jeglichen Hochmuth oder Uebermuth). Der im Wettlauf Kämpfende vermied, um seinen Körper leicht zu machen, belästigende Kleidung und dergl. In der Anwendung ist als Hinderniss wohl besonders das Hangen der Leser am äusseren Judenthum gedacht. Doch ist der

\*) Die Annahme von Delitzsch, Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 757.) und Alford, dass bei μαρτύρων V. 1. die Vorstellung von „Zuschauern“ mit der von „Glaubenszeugen“ in einander fiesse, trägt ihre Widerlegung an der Stirn. Denn logisch Unvereinbares zu verbinden, ist unexegetisch.

Ausdruck ganz allgemein, und auch die eigentliche Sünde, die sofort noch besonders hervorgehoben wird, darunter mitbegriffen. καὶ nämlich ist nicht mit *Grotius* u. A. explicativ zu fassen, sondern hebt wegen ihrer besonderen Wichtigkeit aus dem vorher genannten Genus in Form der Nebenordnung noch eine bestimmte Species hervor. — Die Sünde wird εὐπερίστατος genannt. Diess Adjectiv findet sich in der gesammten Gräcität nur hier. Am natürlichsten wird es abgeleitet vom Medium: περιῦστασθαι: sich herumstellen oder umringen. Der Sinn ist daher: *die Sünde, die uns leicht umstellt* und gefangen nimmt. So die Meisten. Andere leiten εὐπερίστατος vom Activ περιῦστημι ab, indem sie dann das Wort entweder passivisch oder activisch fassen. Die Deutung *Ernesti's* (ad Hesych. gloss. sacr. p. 140 sq.), dass, wie περίστατον dasjenige bezeichne, welches von Menschen, um es zu bewundern, umstanden werde, und ἀπερίστατος von einem Menschen gesagt werde, um den Andere nicht herumstehen, der also von Freunden verlassen sei, so εὐπερίστατος die Sünde als reich an Freunden und Gönnern, als allgemein geschätzt und beliebt charakterisire, hat gegen sich, dass von εὐπερίστατος in dieser Fassung der Begriff des offen vor Augen Liegenden sich nicht trennen liesse, dieser Begriff aber zum Begriff der Sünde, die eben so oft im Geheimen wie offenkundig sich vollzieht, nicht passt. Die Deutung: die Sünde, die leicht umgangen, umzingelt oder vermieden werden kann (*Chrysostomus*: ἡ τὴν εὐκόλως περιστασιν δυναμένην παθεῖν λέγει· μᾶλλον δὲ τοῦτο· ῥᾷδιον γάρ, ἐὰν θέλωμεν, περιγενέσθαι τῆς ἁμαρτίας., *Pseudo-Athanasius* de parabol. script. quaest. 133.: εὐπερίστατον εἶπε τὴν ἁμαρτίαν, ἐπειδὴν μόνιμον στάσιν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ ταχέως τρέπεται καὶ καταλύεται., *Clericus*, *Morus*), würde einen unpassenden Gedanken geben, da es unmöglich die Absicht des Verfassers sein konnte, die Macht der Sünde als gering darzustellen. Die activische Erklärung: verführerisch oder verlockend (*Carpzov*, *Schulz*, *Stein*), hat gegen sich, dass die sonstigen Derivata von ἵστημι wie στατός, ἄστατος u. s. w., sämmtlich intransitive oder passive Bedeutung haben. Noch Andere schliessen sich bei Erklärung von εὐπερίστατος an die Bedeutungen des Substantivs περίστασις an: die Sünde, welche leicht in Gefahr stürzt (*Er. Schmid*, *Raphel*, *Bengel*, *Storr*; vergl. schon *Theophylact*: ἡ δὲ ἦν εὐκόλως τις εἰς περιστάσεις ἐμπίπτει· οὐδὲν γὰρ οὕτω κινδυνώδης ὡς ἁμαρτία.); welche viele Hindernisse mit sich bringt (*Kypke*, *Michaelis*, *Dindorf*, *Heinrichs*, *Kuinoel*,



*Bloomfield*); welche circumstantias hat, wodurch sie sich empfiehlt und uns verführt (*Hammond*); quae bonis utitur rebus circumstantibus, i. e. quae habet suisque affert bonam fortunam atque voluptates (*Böhme*). — Die ἀμαρτία ist die Sünde überhaupt; nicht speciell: die Sünde des Abfalls vom Christenthum. Wegen ἀποθέμενοι ist die ἀμαρτία als eine Bürde, die wir in uns als Hang oder an uns gleichwie ein beschwerendes Gewand tragen, gedacht. — τρέχειν ἀγῶνα) einen Wettkampf laufen. Vergl. Herod. 8, 102. Dion. Hal. 7, 48. Eurip. Orest. 875. — δι' ὑπομονῆς) Röm. 8, 25.

V. 2. Zweites Moment der Ermuthigung. Nicht bloss das Vorbild der alttestamentlichen Glaubenszeugen, auch das Vorbild des Anfängers und Vollenders des Glaubens, Christi selber, soll uns zum standhaften τρέχειν ermuntern. — ἀφορῶντες) indem wir hinblicken (zu unserer Ermuthigung und zur Nacheiferung). ἀφορᾶν (wie gleich darauf τελειωτής) im N. T. nur hier. — εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν) auf des Glaubens Anfänger und Vollender Jesus, d. h. auf Jesus, der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluss bringt (*Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Erasmus* und die Meisten), welches letztere dann von selbst den Heilsgewinn in sich schliesst. Doch geht man zu weit, wenn man, wie *Grotius*, *Bloomfield* u. v. A., in τελειωτής das Bild des βραβευτῆς oder Kampfrichters findet, welcher nach vollbrachtem Kampfe den Siegespreis zuerkennt. Denn der Ausdruck selbst rechtfertigt diese specielle Deutung nicht. Nach *Bengel*, *Baumgarten*, *Schulz*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Grimm* (Theol. Literaturbl. z. Darmst. Allg. Kirch.-Zeit. 1857. Nr. 29. p. 667.), *Nickel* (Reuter's Repertor. 1858. März. p. 208 f.), *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 326.) — vergl. auch *Theodoret*: Κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἀμείτερα τέθεικεν. — hat ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς Ἰησοῦς den Sinn: Jesus, der in Beweisung des Glaubens uns mit seinem Beispiel vorangegangen ist, und es in Beweisung dieses Glaubens bis zur Vollendung gebracht hat \*). Allein die Tugend der πίστις

\*) Inconsequent befolgt *Delitzsch* (und ähnlich *Alford*) diese Erklärung zwar in Bezug auf den Begriff ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός, verwirft sie aber in Bezug auf den nothwendig in Gleichartigkeit damit sich verbindenden Begriff ὁ τῆς πίστεως τελειωτής. Der

konnte der Verfasser des Hebräerbriefs unmöglich von Christus gleicherweise wie von den Christen prädiciren. Bei der hohen Anschauung, die er von der Person des Erlösers hatte, musste er ihn, durch welchen die göttlichen Heilsrathschlüsse sich verwirklichen sollten, wie der Apostel Paulus, als *Gegenstand* der πίστις betrachten. Dazu kommt, dass τελειωτής nur transitiv, nicht aber intransitiv gebraucht sein kann. ἀρχηγὸς τῆς πίστεως steht daher ganz analog dem ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2, 10., und das Vorbildliche in Jesus, worauf der Verfasser verweist, wird nicht schon durch die Charakteristik desselben als ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής τῆς πίστεως — welche vielmehr nur auf den Beistand aufmerksam machen soll, welchen Christus den Christen bei dem τρέχειν leistet —, sondern erst durch den nachfolgenden Relativsatz ausgesprochen. — ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς) d. h. für die ihm bereit liegende (himmlische) Freude, deren Erwerbung der Lohn seines Leidens werden sollte. So Primasius, Schlichting, Grotius, Bengel, Schulz, Böhme, Bleek, de Wette, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 357.), Alford und die Meisten. ἀντὶ wie V. 16. Zu χαρὰ aber vergl. Matth. 25, 21. Mitbefasst unter der προκειμένη αὐτῷ χαρὰ ist die Freude über das vollbrachte Erlösungswerk mit seinen Segnungen für die Menschheit; irrig aber ist es, mit Theodoret (χαρὰ δὲ τοῦ σωτῆρος τῶν ἀνθρώπων ἢ σωτηρία) sie darauf zu beschränken. Nicht ist der Sinn: anstatt der himmlischen Herrlichkeit, die er als der vorweltliche Logos schon hatte, und die er hätte behalten können, die er aber durch seine Menschwerdung aufgab (Peschito, Gregor. Nazianz. bei Oecum. [ὃ ἔξὸν μένειν ἐπὶ τῆς ἰδίας δόξης τε καὶ θεότητος, οὐ μόνον ἑαυτὸν ἐκένωσεν ἄχρι τῆς δοῦλου μορφῆς, ἀλλὰ καὶ σταυρὸν ὑπέμεινεν κτλ.], Beza, Nemethus, Heinrichs). Auch nicht: anstatt der irdischen Leidensfreiheit, die er als der Sündlose sich hätte verschaffen können (Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Zeger, Jac. Cappellus, Calov, A.), oder: anstatt der Weltfreuden, die Jesus, falls er gewollt, hätte geniessen können (Calvin, Wolf, Carpozov, Stein, Bisping, A.). Denn offen-

---

Sinn soll sein: „Jesus ist des Glaubens Herzog; denn auf der Bahn, die der Glaube zu durchlaufen hat, ist er bahnbrechend vorangegangen; er ist des Glaubens Vollender; denn auf dieser Bahn führt er uns zum Ziele.“ Dass Jesus selbst auf dieser Bahn zum Ziel gelangt sei, soll dann nur ein nichtausgesprochener Mittelgedanke (!) sein.

bar musste es dem Verfasser am nächsten liegen, auf den Preis hinzuweisen, der Christo für sein Leiden zu Theil werden sollte, um solchergestalt darauf hinzudeuten, dass auch den Lesern bei ausdauerndem Kampfe der Siegespreis nicht fehlen werde. Dazu kommt, dass auch das Schlussglied des Verses, welches durch *τέ* eng mit dem Vorigen sich verknüpft, noch den Gedanken der Christo zu Theil gewordenen *Belohnung* zu seinem Inhalt hat. — *ὑπέμεινεν σταυρόν, αἰσχύνῃς καταφρονήσας*) *das Kreuz erduldet, indem er Schande missachtete*. Denn der Kreuzestod war crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr. 5, 64.). — *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κατέθικεν*) *und zur Rechten des Thrones Gottes sitzt*. Vergl. 1, 3, 8, 1, 10, 12.

V. 3. *Γάρ*) ist hier wegen des Imperativs das bekräftigende: *ja!* (vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 395 f.), und *ἀναλογίζεσθαι*, im N. T. ein *ἅπαξ λεγόμενον*, bezeichnet *das vergleichende oder erwügende Betrachten*. *Bengel*: *Comparatione instituta cogitare*: Dominus tanta tulit; quanto magis servi ferant aliquid? — *ἀντιλογία* aber heisst nichts weiter als *Widerspruch*, und gemeint ist der Widerspruch gegen Christi Gottessohnschaft und messianische Würde. Den Begriff der Widersetzlichkeit und thätlichen Misshandlung, den man gewöhnlich (auch noch *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Delitzsch* und *Alford*) neben dem Begriff des Widerspruchs dem Worte zuschreibt, hat dieses nie. Auch *ἀντιλέγειν*, worauf man sich beruft, hat den Begriff des in Handlungen sich äussernden feindlichen Widerstandes nirgends. *S. Meyer* zu Luk. 2, 34. Joh. 19, 12. Röm. 10, 21. — *τοιαύτην*) *einen solchen*, d. h. *einen so grossen*, sc. dass er sogar den schmachvollen Kreuzestod (V. 2.) auf sich nehmen musste, im Vergleich womit eure Leiden etwas Geringfügiges sind. — *ἵνα μὴ κάμητε κτλ.*) *damit ihr nicht matt werdet, in euren Seelen erschlaffend*. *ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* ist mit *ἐκλυόμενοι* (*Beza*, *Er. Schmid*, *Hammond*, *Kuinoel*, *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, A.), nicht mit *κάμητε* (*Luther*, *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*, A.) zu verbinden, weil sonst das Participium etwas Nachschleppendes erhielte.

V. 4 ff. Die Leiden, welche die Leser betroffen, sind nur gering und eine heilsame Züchtigung von Seiten Gottes. — *Οὔπω μέγας αἷματος κτλ.*) *Noch nicht bis auf's Blut*, d. h. bis dahin, dass Blutvergiessen eingetreten wäre,

dass ein Märtyrertod \*) unter euch nöthig geworden wäre (wie diess so eben von alttestamentlichen Frommen Kap. 11. und von Christus 12, 2. erwähnt worden war), *habt ihr Widerstand geleistet in eurem Kampf gegen die Sünde.* Der Verfasser hat wie 10, 32 ff. nur die gegenwärtige Generation der palästinischen Christen, zu der er redet, vor Augen. Anders 13, 7. — *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν*) gehört zu *ἀνταγωνιζόμενοι* (gegen *Bengel*, der es mit *ἀντικατέστητε* verbindet), und *ἡ ἁμαρτία* steht nicht im Sinn von *οἱ ἁμαρτωλοὶ* V. 3. (*Carpzov, Heinrichs, Ebrard, Delitzsch, A.*) — denn zur Vermeidung dieses concreten Ausdrucks wäre kein Grund gewesen \*\*) —, sondern ist die als feindliche Gewalt oder Person gedachte *innere Sünde*, welche den (von Leiden und Verfolgungen heimgesuchten) Menschen zum Abfall vom Christenthum verlockt. Vergl. *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* 3, 13. — In *ἀντικατέστητε ἀνταγωνιζόμενοι* — beide Verba im N. T. nur hier — ist, was *de Wette* mit Unrecht leugnet, der Verfasser (ähnlich wie Paulus 1. Kor. 9, 26.) vom Bilde des Wettlaufs zu dem verwandten des Faustkampfes übergegangen.

V. 5. 6. *Καὶ ἐκλέλησθε κτλ.) Und vergessen habt ihr u. s. w.?* Die Worte werden am natürlichsten mit *Calvin, Beza, Grotius, Braun, Jos. Hallet, Heinrichs, Böhme, Lachmann, Bleek, Bisping* und *Delitzsch* als Frage genommen. Wollte man sie, wie gewöhnlich geschieht, als assertorische Aussage fassen („und doch habt ihr vergessen“), so würde der in denselben enthaltene Vorwurf stärker hervortreten, als dem milden Redecharakter dieses Abschnitts angemessen ist. Das Verbum *ἐκλανθάνεσθαι*, wie gleich darauf *ὀλιγορεῖν*, im N. T. nur hier. — *τῆς*

\*) Mit Unrecht meint *Holtzmann* (Stud. u. Krit. 1859. H. 2. S. 301.), dass eine Erinnerung an noch nicht erlittenes Martyrium dem Gedankenzusammenhange der Stelle fern liege. Von einem Widerstande *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν* sei die Rede. Die Sünde wolle es eben im Kampfe mit dem Fleische nicht bis auf's Blut kommen lassen. Eben darum gelte es, ihr *μέχρις αἵματος* zu widerstehen, die ermattenden Glieder immer wieder zur Fortsetzung des Kampfes aufzufrischen (12, 12.).

\*\*) Wenigstens wird, was *Ebrard* als solchen anführt, dass V. 3. „*Christo* zwar die sämmtlichen (!) Menschen als *die* Sünder (die *Klasse* der Sünder) entgegengestellt werden konnten, während dagegen den Lesern des Hebräerbriefes, welche selbst *ἁμαρτωλοὶ* waren, die Feinde des Christenthums nicht als *die* Sünder entgegengestellt werden durften“, Niemand als zutreffend anerkennen.



παρακλήσεως) des *Trostes* (oder auch: der Ermunterung). — ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται) *der ja zu euch wie zu Söhnen redet*. Durch ἥτις wird der nachfolgend (τίε — παραδέχεται) aus Proverb. 3, 11. 12. beigebrachte Trostspruch, aus welchem auch *Philo de congressu quae. erudit. gr. p. 449. D.* (bei Mangey I. p. 544 f.) auf ähnliche Weise argumentirt, als ein den Lesern hinlänglich bekannter vorausgesetzt. Durch διαλέγεται aber wird derselbe personificirt, indem διαλέγεσθαι τινι das Sich-Unterreden mit Jemandem (hier gleichsam das Antworten auf die von den Lesern ausgestossene Klage) bezeichnet. — τίέ μου) Bei den LXX. bloss: τίέ. — μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου) *verachte nicht Züchtigung vom Herrn*, d. h. sei dankbar dafür, wenn der Herr dich züchtigt. — μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος) *noch auch verzage, wenn du von ihm (durch Leiden, die er über dich verhängt) zu-rechtgewiesen wirst*.

V. 6. Παιδεύει) *den züchtigt er*. So bei den LXX. Cod. A. und 15 andere Handschriften. Die übrigen Handschriften der LXX. haben, was dort wahrscheinlich das Ursprüngliche ist, : ἐλέγχει. — μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται) *und geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt* (als den seinigen aufnimmt). Nach jetziger Punctuation lauten die Worte im Hebräischen: וְכָבֵד אֶת-בֶּן וְיָרַץ, und (er züchtigt) wie ein Vater den Sohn, an welchem er Wohlgefallen hat. Statt כָּבֵד lasen aber die LXX. : כָּאֵב (Schmerz verursachen).

V. 7. 8. Anwendung des Schriftworts auf die Leser. — Εἰ παιδεῖαν ὑπομένετε) *Wenn ihr Züchtigung erduldet*. Den Gegensatz hierzu bildet εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας V. 8. Der Nachdruck ruht daher auf παιδεῖαν, und ὑπομένειν als „standhaftes“ oder „ausharrendes“ Erdulden (*Theodoret, Erasmus Paraphr., Stein, Ebrard, Bloomfield, A.*) zu erklären, ist unstatthaft. — ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός) *so verkehrt Gott mit euch wie mit Söhnen*, behandelt euch als Söhne. Möglichst hart (vergl. ὑμῖν ὡς υἱοῖς V. 5.) will *Ebrard* ὡς als Conjunction genommen wissen, und übersetzt, indem er die falsche (s. die krit. Anmerk.) Lesart εἰς παιδεῖαν in Schutz nimmt, : „euch zur Erziehung duldet standhaft, wie sich denn (oder: wann, so lange) sich Gott euch als Söhnen anbietet“! — Zu der ächt griechischen Formel προσφέρεσθαι τινι, die im N. T. nicht weiter vorkommt, s. Belege bei *Wetstein*. — τίς γὰρ υἱὸς κτλ.) sc. ἐστίν:

denn welcher Sohn ist, d. h. wo ist wohl ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt? Diese Zusammenfassung von *τις υἱός* (Bleek, de Wette, Tholuck, Alford) liegt näher, als dass man *τις* für sich als das Subject: wer ist wohl ein Sohn, den u. s. w. (Dehitzsch u. A.), oder mit *Böhme* als das Prädicat ansieht: welcher Art ist wohl ein Sohn, den u. s. w.

V. 8. *Εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας*) Wenn ihr dagegen frei seid (verschont bleibt) von Züchtigung. Falsch Theodoret: *εἰ τοίνυν καὶ ὑμεῖς τὴν παιδείαν ἐκκλίνετε*. — *ἧς μέτοχοι γέγονασιν πάντες*) deren Alle (sc. welche Gott — wie die Kap. 11. aufgezählten Frommen des Alten Bundes — wirklich als seine Söhne anerkannt hat) theilhaftig geworden sind. Dass der Relativsatz keine ganz allgemeine, auch auf das Verhältniss zu den irdischen Vätern (Camerarius, Beza, Limborch, A.) sich beziehende Aussage sei, vielmehr ausschliesslich das Verhältniss zu Gott berühre, ergiebt sich aus der Parallele mit V. 7., sowie aus dem Perfect *γέγονασιν*. — *νόθοι*) Bastarde, ausser der Ehe vom Vater Erzeugte, um deren Wohl oder Wehe dieser nicht sehr besorgt zu sein pflegt.

V. 9. 10. folgt ein zweites Argument. Die Leser dürfen bei den über sie verhängten Leiden nicht muthlos werden. Denn nicht nur liegt darin, dass sie mit Trübsalen zu kämpfen haben, die Bekundung, dass Gott sie wie seine Kinder behandelt; es ist obendrein der himmlische Vater, der über sie die Züchtigung, und zwar desshalb bringt, weil er ihr eigenes Bestes im Auge hat. — *εἴτα*) sodann, ferner, deinde. Nicht als Fragpartikel mit *Alberti*, *Raphel*, *Heinrichs* u. M. ist *εἴτα* zu fassen. Denn sonst würde in der zweiten Vershälfte mit *καὶ οὐ πολὺ μᾶλλον* statt mit dem blossen *οὐ πολὺ μᾶλλον* fortgefahren sein. Geistvoll, aber ohne zwingenden Grund, conjicirt *Reiche* (commentar. crit. p. 121.) *εἴ τε* statt *εἴτα*. — *τοὺς τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας*) unseres Fleisches, d. h. unsere leiblichen, irdischen Väter. — *εἵχομεν παιδεύτας καὶ ἐντροπέμεθα*) hatten wir zu Züchtigern und scheuten sie, d. h. scheuten wir, als wir dieselben zu Züchtigern hatten. Die *Imperfecta* charakterisiren, da der Verfasser zu Erwachsenen redet, die dauernde Periode der verflissenen Jugendzeit. Die Verbindung von *ἐντροπέεσθαι* aber mit dem Accusativ des Objects ist in der späteren Gräcität die gewöhnliche. Bei älteren Schriftstellern findet sich der Genitiv. — Die absolute Aussage *εἴτα* — *ἐντροπέμεθα* vertritt die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes (vergl.

10, 28 f. 1. Kor. 7, 18. 21. al.), und der ganze Vers enthält einen Schluss a minore ad majus. — οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;) werden wir da nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterordnen, und (d. h. so dass wir in Folge dessen) leben? Mit ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων ist natürlich Gott gemeint. Mit *Hammond* an Christus zu denken, verwehrt der Zusammenhang (vergl. V. 7.). Dem Vater der Geister, d. h. Gott, welcher Vater ist in Bezug auf das höhere, geistige Lebensgebiet. Dass Gott als der Schöpfer aller Dinge der letzte Grund auch für das leibliche Leben des Menschen ist, wird durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen; nur das, was für Gottes Vaterverhältniss die Hauptsache ist, wird hervorgehoben. Nicht bezeichnet ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων Gott als Schöpfer der Seelen im Sinne des Cretianismus gegenüber dem Traducianismus (*Calvin, Estius, Justinian, Beza, Jac. Cappellus, Drusius, Carpzov, Delitzsch, Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 678., A.). Auch nicht als Fürsorger für unsere Seelen (*Morus, Dindorf, Kuinoel, Böhme, A.*). Ebenso wenig ist πνεύματα von den Engeln (*Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact*: ἡ τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων) oder den Geistesgaben (*Theodoret*: πατέρα πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα ἐκέληκεν ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγὴν. Vergl. *Chrysostomus, Oecumenius* und *Theophylact*) zu verstehen. Möglich, dass dem Verfasser die Charakteristik Gottes LXX. Numer. 16, 22. 27, 16. als eines θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς vorgeschwebt hat. — καὶ ζήσομεν;) Angabe des Resultats dieses Gehorsams in Form der Nebenordnung. ζῆν vom Genuss des ewigen seligen Lebens wie 10, 38. Röm. 8, 13. u. ö.

V. 10. Rechtfertigung des πολὺ μᾶλλον V. 9. durch Hervorhebung des verschiedenartigen Charakters, den die Zuchtübung irdischer Väter und die des himmlischen Vaters an sich trägt. Der Nachdruck liegt auf κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς und ἐπὶ τὸ συμφέρον, während πρὸς ὀλίγας ἡμέρας ein tonloser Zusatz ist, der gleichmässig zu beiden Satzgliedern \*) gehört. Gehörte nämlich πρὸς

\*) *Riehm's* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 762. Anm.) Einwand hiergegen, dass in diesem Falle κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς vor πρὸς ὀλίγας ἡμέρας gestellt sein müsste, ist ein ganz nichtiger. Gerade die Voranstellung von πρὸς ὀλίγας ἡμέρας war, wenn dasselbe zu beiden Satzgliedern bezogen werden sollte, die zweckmässigste Wortstellung, weil dann κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς und ἐπὶ

ὀλίγας ἡμέρας bloss zum ersten Satzgliede und diene zur Angabe eines weiteren Momentes der Verschiedenartigkeit, so hätte ein demselben correspondirender antithetischer Zusatz im zweiten Satzgliede nicht fehlen können. In εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ. aber eine solche Antithese mit *Bengel, Ebrard, Bisping, Delitzsch* u. A. zu finden, ist unstatthaft, da diese Worte nur exexegetische Ausführung von ἐπὶ τὸ συμφέρον sind. *Πρὸς ὀλίγας ἡμέρας* bezeichnet daher nicht die im Vergleich mit der Ewigkeit kurze Zeitperiode des irdischen Lebens (*Calvin, Estius, Justinian, Corn. a Lapide, Schlichting, Limborch, Er. Schmid, Bengel, Tholuck, Ebrard, Bisping, A.*), so dass ausgesprochen würde, die irdischen Väter hätten es bei dem παιδεύειν auf einen Nutzen oder Gewinn bloss in Bezug auf die irdische Lebenszeit, Gott dagegen auf einen Gewinn für die Ewigkeit abgesehen —, wodurch ohnehin ein schiefer Gegensatz entstehen würde, da die erste Hälfte der Aussage als eine allgemein gültige Wahrheit gar nicht eingeräumt werden könnte. Vielmehr besagen die Worte, dass die Züchtigung von Seiten der leiblichen Väter (und nicht minder die von Seiten des himmlischen Vaters) nur auf wenige Tage hin, nur eine kurze Zeit hindurch währt. Ganz entsprechend ist *πρὸς* gleich darauf V. 11., sowie 1. Kor. 7, 5. 2. Kor. 7, 8. 1. Thess. 2, 17. und sonst sehr häufig gebraucht. — *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*) nach ihrem Bedünken, was nicht immer ein irrthumloses war. — Das Imperfectum *ἐπαιδεύον* steht aus demselben Grunde wie die Imperfecta V. 9. — *ὁ δέ*) sc. *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας παιδεύει*. — *ἐπὶ τὸ συμφέρον*) auf das Heilsame (unser untrügliches Bestes) bedacht. — *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*) auf dass wir Theil nehmen an seiner Heiligkeit, von der Sünde immer freier und an sittlicher Reinheit Gott selber immer ähnlicher werden.

V. 11. Der Segen jedweder Züchtigung. Vergl. *Diog. Laert.* 5, 18. (bei *Welstein*): *τῆς παιδείας ἔφη* (sc. *Aristoteles*) *τὰς μὲν οἴζας εἶναι πικράς, γλυκεῖς δὲ τοὺς καρπούς.* — *πᾶσα παιδεία*) umfasst die menschliche und die göttliche Züchtigung; doch hat der Verfasser bei dem zweiten Satzgliede (*ἵστερον δὲ κτλ.*) wohl hauptsächlich die letztere vor Augen. — *πρὸς μὲν τὸ παρόν κτλ.*) scheint zwar für die Gegenwart (so lange sie anhält) kein Gegenstand der

---

*τὸ συμφέρον* um so unmittelbarer als Gegensatz in den beiden Satzhälften einander gegenübertrat.



*Freude, sondern ein Gegenstand der Betrübniß zu sein; später aber* (d. h. wenn sie überstanden ist) *verleiht sie den durch sie Geübten* (vergl. 5, 14.) *die Friedensfrucht der Gerechtigkeit.* — δοκεῖ) charakterisirt den menschlichen Wahn, da es in Wirklichkeit sich anders verhält. — δικαιοσύνης) Genitiv der Apposition: *Friedensfrucht, nämlich Gerechtigkeit*, d. h. sittliche Reinheit und Vollkommenheit. Eine Friedensfrucht heisst dieselbe, weil ihr Besitz den Seelenfrieden mit sich führt. Nicht als Genitivus subject. (Heinrichs, Stein, A.) ist δικαιοσύνης zu fassen: eine Frucht des Friedens, die hervorgeht aus Gerechtigkeit; denn als das den καρπὸς εἰρηνικὸς wirkende Subject wird ja die παιδεία genannt.

V. 12. 13. Ermunternder Abschluss der bisherigen Ermahnung zur Standhaftigkeit. — Διό) *darum*, sc. weil die zu erduldenen Leiden euch beweisen, dass ihr Söhne Gottes seid, und sie heilsam für euch sind. — τὰς παρειμένους χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε) *richtet wieder auf die erschlafften Hände und die matt gewordenen Kniee.* Vergl. LXX. Jes. 35, 3.: ἰσχύσατε χεῖρες ἀνιμῆναι καὶ γόνατα παραλελυμένα. Sir. 25, 23.: χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα. Vergl. auch Deuter. 32, 36.: εἶδε γὰρ παραλελυμένους αὐτοὺς καὶ . . . παρειμένους. — Theophylact: δεικνύων ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν κυριωτέρων μερῶν, ὅτι ὅλοι παρειμένοι εἰσὶ τῇ ψυχῇ· αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ἐνεργείας, οἱ δὲ πόδες κινήσεως σύμβολον. — ἀνορθοῦν) wörtlich: das Gekrümmte wieder gerade machen; dann überhaupt etwas in seinen ursprünglichen richtigen oder vollkommenen Zustand zurückbringen.

V. 13. Καὶ τροχιᾶς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ἱμῶν) *und machet gerade Gleise mit euren Füßen*, d. h. schreitet auf dem eingeschlagenen christlichen Lebenspfade geraden Weges fort, ohne zur Rechten oder zur Linken abzubeugen, d. h. ohne zur Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen oder zum Rückfall in das Judenthum euch verlocken zu lassen. Unrichtig erklären Ebrard, Delitzsch, Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 789.), Alford u. A. τοῖς ποσὶν ὑμῶν: *für eure Füße.* Denn abgesehen davon, dass diese Deutung die Harmonie mit dem V. 12. gebrauchten Bilde der παρειμένοι χεῖρες und παραλελυμένα γόνατα zerstört, kann der Verfasser unmöglich sagen wollen, dass die Leser selbst erst den Weg sich bahnen sollen. Der Weg ist schon durch Christus für sie gebahnt (10, 20.), und nur darauf kommt es an, dass sie auf demselben auf die richtige Weise vorwärts schreiten. — Zu dem Aus-

druck, der zufällig einen Hexameter bildet (s. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 564. Aufl. 5. p. 705.), vergl. LXX. Proverb. 4, 26.: ὁρθὰς τροχιάς ποιεῖ σοῖς ποσί. — ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον) damit nicht das Lahme abirre, sondern vielmehr geheilt werde. τὸ χωλὸν bezeichnet nicht das kranke Glied am einzelnen Menschen, sondern innerhalb der grösseren Gemeinschaft, also das Gemeindemitglied, welches lahm ist oder hinkt, d. h. welches nur schwankend fortschreitet im Christenthum, und von demselben abfällt, wenn es nicht an der geraden Weges fortschreitenden Gesamtgemeinde einen Halt gewinnt. Zu τὸ χωλὸν als bildlicher Bezeichnung des Schwankens zwischen zwei Glaubensrichtungen vergl. LXX. 1. Kön. 18, 21.: ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις; wie lange hinket ihr auf beiden Kniekehlen (Seiten), d. h. schwankt ihr zwischen dem Dienst Jehovahs und Baals? — Dem Verbum ἐκτρέπεσθαι leihen *Grotius*, *Wolf*, *Carpzov*, *Heinrichs* und viele Andere, zuletzt *Bleek*, *de Wette*, *Ebrard* wegen des Gegensatzes ἰαθῇ δὲ μᾶλλον die passive Bedeutung: verrenkt werden. Aber durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt (s. *Weststein* zu 1. Tim. 1, 6.) ist allein die mediale Bedeutung: (vom Wege) abbeugen, abirren. Diese Bedeutung ist daher auch hier festzuhalten, und ἰαθῇ δὲ μᾶλλον setzt in verkürzter Form das gebrauchte Bild fort, indem sein Sinn ist: sondern vielmehr durch das von der Gesamtheit gegebene ermunternde Vorbild von seinem Schwanken geheilt werde, und mit denselben rüstig vorwärts schreite.

V. 14—17. Mahnung zur Eintracht und Heiligung.

V. 14. Μετὰ πάντων) mit Allen, auch den Nichtchristen. Vergl. Röm. 12, 18. Die πάντες mit *Michaelis*, *Zachariae*, *Storr*, *Bleek*, *Stein*, *de Wette*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Delitzsch*, *Alford* auf die Gemeindeglieder zu beschränken, ist kein Grund vorhanden, und hat die Ausdrucksweise gegen sich, da man dann μετ' ἀλλήλων erwarten würde. — καὶ τὸν ἀγιασμόν) die allgemeine Tugend, von der das Streben nach Eintracht nur ein besonderer Ausfluss ist. ἀγιασμός nämlich ist hier *Heiligung* oder *sittliche Reinigung überhaupt*; zu eng beziehen es *Chrysostomus*, *Theodoret*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus*, *Bengel*, *Bloomfield* u. M. — was 1. Thess. 4, 3. (s. z. d. St.) allerdings das Richtige ist — auf die Tugend der Keuschheit. — τὸν κύριον) Darunter wird von den Einen *Gott* (vergl. Matth. 5, 8.), von den Andern *Christus* (vergl. 9, 28.) verstanden. Eine sichere Entschei-

dung ist unmöglich. Das *Schauen* versinnlicht den Begriff innigster Vereinigung, und das Ganze ist eine Bezeichnung der messianischen Seligkeit im vollendeten Gottesreich.

V. 15. 16. Weitere Ausführung von διώκετε τὸν ἁγί-  
ασμόν V. 14. Jenes Streben nach Heiligung soll nicht  
bloss bei jedem Einzelnen in Bezug auf seine eigene Per-  
son rege sein; es soll eben so sehr auch darüber wachen,  
dass die christlichen Mitbrüder von Unsittlichkeit sich frei  
erhalten. — Das *Subject* in ἐπισκοποῦντες sind, wie in  
διώκετε V. 14., womit das Participium sich verbindet,  
sämmliche Gemeindeglieder, nicht vorzugsweise die Ge-  
meindevorsteher (13, 17.) oder ἐπίσκοποι (*Böhme*), und ἐπι-  
σκοπεῖν bedeutet: *mit Sorgfalt sein Augenmerk auf etwas*  
*richten*. — μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ

θεοῦ) ist kein selbstständiger Satz, so dass ἡ zu ergän-  
zen wäre (so die Meisten, auch noch *Böhme*, *Tholuck*,  
*Bloomfield* und *Ebrard*). Denn die Wahl des Tempus pe-  
riphrasticum wäre hier unnatürlich und durch nichts moti-  
virt. Die Worte sind blosser Einführung des Subjects, die  
dann durch μή τις ῥίζα κτλ. wiederaufgenommen wird, so  
dass zu beiden durch μὴ eingeleiteten Satztheilen ἐνοχλῇ  
das gemeinschaftliche Prädicat bildet (*Heinrichs*, *Bleek*, *de*  
*Wette*, *Delitzsch*, *Alford*). μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς  
χάριτος τοῦ θεοῦ) *dass Niemand, indem er zurückbleibt*  
*fern von der Gnade Gottes*, d. h. indem er der Gnade  
Gottes, die ihm in Christo gewährt ward, den Rücken  
kehrt, durch Sittenlosigkeit sich ihr entzieht, und sie ver-  
scherzt (1. Kor. 6, 9. 10.). Das ungewöhnliche ὑστερεῖν  
ἀπὸ τινος ist hiernach mit dem gewöhnlichen ὑστερεῖν  
τινος keineswegs gleichbedeutend. Während dieses das  
Verlustiggehen der göttlichen Gnade schlechthin als objecti-  
ves Resultat hinstellen würde, schliesst jenes den Begriff  
der Freithätigkeit oder der eigenen Verschuldung ein.  
Vergl. Sir. 7, 34.: μὴ ὑστερεῖ ἀπὸ κλαιόντων. Analog steht  
auch das blosser ὑστερεῖν Num. 9, 7.: μὴ οὖν ὑστερήσωμεν  
προσενέγκαι τὸ δῶρον κυρίου. Num. 9, 13.: ἄνθρωπος, ὅς  
. . . ὑστερήσῃ ποιῆσαι τὰ πάσχα. — μή τις ῥίζα πικρίας  
ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) *dass nicht, sage ich, eine Wurzel*  
*(ein Gewächs) von Bitterkeit* (deren Frucht in Bitterkeit  
besteht), d. h. ein Mensch \*), in dem in Folge seines un-  
heiligen Wandels die bittere Frucht des ewigen Verderbens

\*) Vergl. 1. Mak. 1, 10.: καὶ ἐξηλθεν ἐξ αὐτῶν ῥίζα ἁμαρτωλὸς  
Ἀντίοχος Ἐπιφανής.

reift, *emporwachsend* (gleichwie eine Pflanze, deren Wurzel zuvor von der Erde bedeckt war) *Beschwerde* oder *Beunruhigung* (der Gemeinde) *verursache*. Die Worte sind eine Nachbildung von LXX. Deuteron. 29, 18. nach dem verderbten Texte des Cod. Alexandr.: μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ πικρία (entstellt aus dem ursprünglichen im Cod. Vatic. erhaltenen Texte: μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ). Dass die Lesart des Cod. Alex. der LXX. erst durch Berücksichtigung unserer Stelle des Hebräerbriefs entstanden sei (*Jos. Hallett, Wolf, Delitzsch, M.*), ist nicht wahrscheinlich, da auch sonst der Verfasser in seinen alttestamentlichen Citaten der Textgestalt des Cod. Alex. folgt. — πικρίας) *Chrysostomus*: οὐκ εἶπε πικρά, ἀλλὰ πικρίας· τὴν μὲν γὰρ πικρὰν ῥίζαν ἔστι καρποὺς ἐνεργεῖν γλυκεῖς, τὴν δὲ πικρίας ῥίζαν . . . οὐκ ἔστι ποτὲ γλυκὺν ἐνεργεῖν καρπὸν· πάντα γὰρ ἔστι πικρά, οὐδὲν ἔχει ἰδύ, πάντα πικρά, πάντα ἀηδῆ, πάντα μίσους καὶ βδελυγμίας γέμοντα. — ἐνοχλεῖν) im N. T. nur hier (und Luk. 6, 18.?). — καὶ δι' αὐτῆς μιανθῶσιν οἱ πολλοί) und durch dieselbe befleckt werden (nämlich durch Ansteckung) die Vielen (die Vielzahl oder der grosse Haufen), d. h. gleichfalls zu einem unheiligen Wandel verleitet werden. Vergl. Gal. 5, 9.

V. 16. Μὴ τις πόρνος) sc. ἐνοχλῇ (vergl. V. 15.): dass nicht ein Hurer zur Last falle. Doch kann man auch mit *Grotius, Bleek, de Wette, Tholuck, Alford* und den Meisten bloss ἢ ergänzen: dass Niemand ein Hurer sei. πόρνος ist im eigentlichen Sinne, wie 13, 4., zu nehmen. Den Ausdruck als bildliche Bezeichnung dessen anzusehen, der Christo untreu wird, um mit dem Judenthum zu buhlen (*Böhme, Tholuck, Ebrard, Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 155. u. A.*), ist unpassend, weil V. 16. nichts Anderes als fortgesetzte Ausführung des διώκετε τὸν ἁγισμὸν V. 14. ist. — ἢ βέβηλος ὡς Ἡσαῦ) oder ein Profaner (ein Mensch von unheiliger, gemeiner, am Irdischen haftender Sinnesweise) wie Esau. ὡς Ἡσαῦ gehört bloss zu βέβηλος. Nicht auch zu πόρνος (so noch *Delitzsch* und *Alford*) ist es zu ziehen, da von einer πορνεία des Esau in der Schrift nichts berichtet wird (mehr wissen freilich die späteren Rabbinen; s. *Wetstein* zu uns. St.), und der erläuternde Relativsatz nur auf βέβηλος Rücksicht nimmt. — ὅς κτλ.) Vergl. Gen. 25, 33. — ἀντί) Angabe des Preises wie V. 2. — τὰ πρωτοτόκια) die Erstgeburt mit ihren Vorrechten. Die Classiker gebrauchen dafür ἡ πρεσβεία oder τὸ πρεσβεῖον.



V. 17. Warnende Hinweisung auf das unheilvolle Resultat von Esau's Verhalten. Vergl. Gen. 27. — ἵστε) nicht Imperativ (*Vulgata*: scitote; *Luther*: wisset aber), sondern Indicativ, da den Lesern als geborenen Juden die Thatsache selbst eine völlig bekannte war. — ὅτι καὶ μετέπειτα, θέλων κληρονομηῆσαι τὴν εὐλογίαν, ἀπεδοκιμάσθη) *dass er auch später, als er den Segen zu erben (zum Besitz zu erhalten) wünschte, verworfen ward.* καὶ hebt das ἀπεδοκιμάσθη als angemessene, natürliche Folge des ἀπέδυτο V. 16. hervor. ἡ εὐλογία aber ist *der Segen schlechthin*, d. h. der *vorzüglichere Segen*, der dem Erstgeborenen als dem Träger der dem Abraham und seinem Samen von Gott gegebenen Verheissungen bestimmt war. Zu ἀπεδοκιμάσθη endlich ergänzt sich leicht: von Isaak in Folge der höheren Veranstaltung oder Leitung Gottes. — μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν) *denn für Sinnesänderung gewann er keinen Raum, obwohl er mit Thränen eifrig nach ihr verlangte*, d. h. denn seinen Vater Isaak umzustimmen, so dass dieser den irrthümlich dem jüngeren Sohn Jakob ertheilten Segen zurückgenommen, und auf ihn selbst, den älteren Sohn, übertragen hätte, gelang dem Esau nicht, obwohl er mit Thränen darnach verlangte. Diese Auffassung der Worte, welche *Beza* \*), *H. Stephanus*, *Jac. Cappellus*, *Schlichting*, *Er. Schmid*, *Seb. Schmidt*, *Calmet*, *Wolf*, *Carpzov*, *Cramer*, *Michaelis*, *Storr*, *Schulz*, *Böhme*, *Klee*, *Paulus*, *Stengel*, *Tholuck*, *Ebrard*, *Bloomfield*, *Bisping*, *Grimm* (*Theolog. Literaturbl. z. Darmst. Allg. K. Z.* 1857. Nr. 29. p. 667.), *Nickel* (*Reuter's Repertor.* 1858. März. p. 210.) u. A. geltend machen, bietet am natürlichsten durch den Context selbst sich dar, giebt einen klaren, richtigen Gedanken, und stimmt am nächsten mit der Erzählung der Genesis überein. Vergl. LXX. Gen. 27, 33.: εὐλόγησα αὐτὸν καὶ εὐλογημένος ἔσται. V. 34.: Ἐγένετο δέ, ἥνικα ἤκουσεν Ἡσαῦ τὰ ῥήματα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαάκ, ἀνεβόησε φωνὴν μεγάλην καὶ πικρὰν σφόδρα καὶ εἶπεν· εὐλόγησον δὴ καὶ ἐγὼ πατέρα. V. 35.: Εἶπε δὲ αὐτῷ· ἐλθὼν ὁ ἀδελφός σου μετὰ δόλου ἔλαβε τὴν εὐλογίαν σου. (Es handelte sich also nicht um einen Segen überhaupt — einen solchen erhielt später auch Esau noch, vergl. V. 39 f. —, sondern um den be-

\*) Doch bezieht dann derselbe, ebenso wie *Er. Schmid* und *Bisping*, unmotivirt αὐτήν auf τὴν εὐλογίαν statt auf μετανοίας zurück.

stimmten, dem Erstgeborenen zukommenden Segen.) V. 38.: *Εἶπε δὲ Ἡσαῦ πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ· μὴ εὐλογία μία σοι ἔστι πάτερ; εὐλόγησον δὴ καὶ ἐγὼ πάτερ. Κατανυχθέντος δὲ Ἰσαάκ* (dieser den LXX. eigenthümliche Zusatz hebt auf's Neue hervor, dass Isaaks Entschluss unbeugsam blieb, indem er den schon ertheilten Segen für unwiderruflich hielt), *ἀνεβόησε φωνῇ Ἡσαῦ καὶ ἔκλαυσεν.* Auch was *Bleek*, *de Wette* und *Delitzsch* gegen diese Auffassung eingewandt haben, ist nicht triftig. Dieselben behaupten 1) dass von Isaak hier nirgends die Rede sei, also auch bei *μετανοίας* nicht an ihn gedacht sein könne. Allein eine deutliche Hinweisung auf Isaak, wenn gleich keine ausdrückliche, enthält ja schon das Vorhergehende. Theils in *τὴν εὐλογίαν*, theils in *ἀπεδοκιμάσθη* liegt eine Beziehung auf ihn, da eben er es war, der den Segen zu ertheilen hatte, und der ihn dann dem Esau auf Gottes Veranstaltung verweigerte. Eines Zusatzes *τοῦ πατρὸς* zu *μετανοίας* bedurfte es desshalb nicht. 2) dass die Formel: „er fand keinen Ort oder Raum für Sinnesänderung seines Vaters“ in dem Sinne: „er konnte eine solche in ihm nicht hervorbringen“ eine sehr unnatürliche sei. Allein warum doch soll *τόπον μετανοίας εὐρίσκειν* nicht eben so gut und passend bedeuten können: „Raum dafür gewinnen; dass eine *μετάνοια* sich entfaltet und geltend macht“, wie Act. 25, 16. *τόπον ἀπολογίας λαμβάνειν* bedeutet: „Raum dafür erhalten, dass eine *ἀπολογία* sich entfaltet und geltend macht“, oder *τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ* Röm. 12, 19. (vergl. Eph. 4, 27.): „Raum dafür gewähren, dass der göttliche Zorn sich entfaltet und geltend macht“? 3) dass der Ausdruck *μετάνοια* selbst unpassend sei, da „dieses Wort doch immer nur eine innere Bewegung des Gemüths bezeichnen könne, nicht aber bloss die äusserliche Zurücknahme einer Maassregel oder eines Ausspruchs“ (*Bleek*), oder, wie *de Wette* sich ausdrückt, „im N. T. gewöhnlich von der menschlichen Busse gebraucht“ werde. Indess an dem Begriff der „Sinnesänderung“, wie derselbe oben geltend gemacht worden, haftet ja gleichfalls als das Primäre der Begriff eines Vorganges im inneren oder Geistesleben des Menschen, was dann aber natürlich den Nebenbegriff nicht ausschliesst, dass dieser innere Process auch eine äussere Action zu seiner nothwendigen Folge hat. Wenn ferner *μετάνοια* im N. T. „gewöhnlich“ zur Bezeichnung der menschlichen Busse dient, so liegt darin kein Hinderniss, dass es nicht auch einmal seinen *ursprünglichen* Wortbegriff (vergl. z. B. Joseph. de bello Jud. 1, 4, 4.: *ἐμίσουν*

τὴν μετάνοιαν αὐτοῦ καὶ τοῦ τρόπου τὸ ἀνώμαλον) sollte behauptet haben, zumal an einem Ort, wo nicht ein Glaubenssatz ausgesprochen, sondern einfach ein historisches Factum referirt werden sollte. 4) dass der so gewonnene Gedanke dem Zwecke des Verfassers und der Parallele 6, 4—6. nicht entspreche (*de Wette*). Allein des Verfassers Zweck ist kein anderer, als durch das Warnungsbeispiel Esau's zu zeigen, dass auch der Christ, welcher βέβηλος sei, des Heilsgewinns verlustig gehen könne; dass aber V. 17. nach Maassgabe von 6, 4—6. zu erklären sei, ist willkürliche Voraussetzung. 5) endlich, dass den Vätern diese Auffassung gar nicht in den Sinn gekommen sei. Allein dieses von *Delitzsch* hinzugefügte Argument, wie es in ähnlicher Weise öfter bei ihm wiederkehrt, ist ein unwissenschaftliches. Denn von den griechischen Vätern und ihren Auslegungen kann nur gelten, was schon *Joh. Gerhard* (tom. I. der loci theologici, cap. V. p. 30.) von ihnen sagt: „sint et habeantur *lumina*, non autem *numina*.“ — *Andere*, wie *Theophylact*, *Calvin*, *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 771.) und schon *τινὲς* bei *Oecumenius*, beziehen μετάνοιαν auf Esau selbst, betrachten dann die Worte μετάνοιαν γὰρ τόπον οὐχ εἶρεν als Parenthese, und lassen αὐτὴν auf τὴν εὐλογίαν zurückweisen. Man fasst dann die Aussage μετάνοιαν γὰρ τόπον οὐχ εἶρεν *entweder objectiv*: er fand für die Reue, die er in Wirklichkeit fühlte, keinen Platz, d. h. keinen Erfolg, *oder subjectiv*: er fand für das Gefühl der Reue in seinem Herzen keinen Platz; im ersten Sinn z. B. *Calvin*: „nihil profecit vel consequutus est sera sua poenitentia, etsi cum lacrymis quaereret benedictionem, quam sua culpa amiserat“ und *Bleek*: „er fand für Reue, Sinnesänderung keinen Platz mehr, wiefern es damit zu spät war, und es ihm nichts mehr half, so sehr es ihm auch leid sein mochte“; im letzteren Sinn z. B. *Bengel*: „Es wollte bei Esau nicht mehr sein. Natura rei recusabat.“ Allein gegen die *erste* Modification dieser Auffassung entscheidet der wenigstens für die Anwendung der Aussage falsche Gedanke, da auf christlichem Gebiet eine Reue, die in Wahrheit den Namen einer solchen verdient, niemals zu spät, niemals erfolglos sein kann, vergl. Luk. 23, 39—43.; gegen die *zweite* der innere Widerspruch, in welchen diese Deutung mit dem Zugeständniss καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτὴν sich verwickelt, da ja eben hierdurch das wirkliche Vorhandensein einer Reue sich bekundete; gegen *alle beide* endlich die Härte und Unnatürlichkeit

der grammatischen Structur, durch welche die regelrechte Wortfolge künstlich aus ihren einfachen Fugen gerissen wird. — Noch Andere endlich, wie *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Primasius*, *Luther*, *Grotius*, *Nemethus*, *de Wette*, *Alford*, *Reuss* beziehen zwar richtig αὐτὴν auf μετανοίας zurück, verstehen dann aber μετάνοια gleichfalls von der Sinnesänderung des Esau. *Luther*: „denn er fand keinen Raum zur Busse, wiewohl er sie mit Thränen suchte.“ *De Wette*: „Für Reue (Busse, Besserung, d. h. für die Rückkehr in den theokratischen Verband durch Ablegung seines unheiligen leichtsinnigen Wesens) fand er keine Statt, keinen Platz, keinen Spielraum, d. h. es ward ihm nicht durch Aufschiebung des Verwerfungsurtheils die Möglichkeit gegönnt, einen würdigen Sinn zu beweisen und sich mit Gott zu versöhnen), obschon er mit Thränen nach ihr trachtete.“ Allein fasst man die Aussage mit *Luther* subjectiv, so giebt sie einen harten, anstössigen, widerspruchsvollen Gedanken; fasst man sie mit *de Wette* objectiv, so wäre sie falsch ausgedrückt, da dann nothwendig αὐτόν (sc. τόπον) statt αὐτὴν (sc. μετάνοιαν) geschrieben sein müsste. Dazu kommt, dass für diese ganze Art der Auffassung der Bericht der Genesis keinen Anhaltspunkt gewährt.

V. 18—29. Zum Streben nach Heiligung verpflichtet die Leser die Beschaffenheit des Neuen Bundes, zu dem sie hinzugetreten sind. Während der Alte Bund den Charakter des Sinnlichen, Irdischen und des bloss Furcht Erregenden an sich trug, hat der Neue Bund den Charakter des Geistigen, Himmlischen, bringt in Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen, und gewährt Versöhnung (V. 18—24.). Vor Abfall vom Neuen Bunde (durch Sittenlosigkeit) sollen daher die Leser sich hüten; denn ihre Schuld und Strafwürdigkeit würde eine ungleich höhere sein. Vielmehr sollen sie für die Theilnahme an dem unerschütterlichen Reich des Neuen Bundes dankerfüllt sein gegen Gott, und mit Scheu und Ehrfurcht ihm dienen (V. 25—29.).

Zu V. 18—24. vergl. *G. Chr. Knapp* in s. *Scripta varii argum.* ed. 2. Hal. Saxon. 1823. Tom. I. p. 231—270.

V. 18. ἵνα) begründet die Ermahnung zur Heiligung V. 14 ff., indem die Beziehung zu Grunde liegt, dass nach Exod. 19, 10 f. V. 14 f. schon das israelitische Volk, ehe es dem Berge Sinai, um das Gesetz zu empfangen, sich nahen durfte, sich heiligen (Exod. 19, 10.: ἁγιάσων αὐτούς. V. 14. καὶ ἡγίασεν αὐτούς.), seine Kleider



waschen, und vor aller Verunreinigung sich bewahren musste. — οὐ γὰρ προσεληλύθατε) *denn nicht seid ihr*, sc. als ihr Christen wurdet, *hinzugetreten*. Vergl. Deuter. 4, 11.: καὶ προσήλθετε καὶ ἑστιάτε ὑπὸ τὸ ὄρος. — ψηλαγωμένῳ ὄρει) zu einem Berge, welcher berührt, d. h. mit Händen gegriffen oder betastet wird. Gemeint ist der Berg Sinai, die Offenbarungsstätte des mosaischen Gesetzes, und als Repräsentant des Judenthums auch Gal. 4, 24. 25. genannt. Als ein Berg aber, der berührt oder mit Händen betastet wird, ist derselbe namhaft gemacht, um damit seinen Charakter des äusserlich Wahrnehmbaren, Irdischen im Gegensatz des Uebersinnlichen, Himmlischen (ἐπουράνιον V. 22.) auszudrücken. Nicht mit ψηλαφητόν, betastbar, ist ψηλαφώμενον gleichzusetzen, wie noch von Knapp, Böhme, Bleek, de Wette, Tholuck, Bloomfield, Ebrard, Bisping und den meisten neueren Auslegern geschieht. Denn für das Adjectivum verbale wird das Participium zwar im Hebräischen, niemals aber im Griechischen gebraucht. Aber auch „berührt von Gott durch den Blitz und desshalb rauchend“ (Schöttgen, Kypke, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Storr, Heinrichs u. M., vergl. Exod. 19, 18.: τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐκαπνίζετο ὅλον διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ’ αὐτὸ τὸν θεὸν ἐν πυρί. Ps. 104, 32.: ὁ ἀπτόμενος τῶν ὀρέων καὶ καπνίζονται.) kann ψηλαφώμενον nicht bedeuten, da ψηλαφᾶν nicht die zur Hervorrufung einer Wirkung vorgenommene Berührung, sondern nur das Berühren oder Betasten, welches die Prüfung der Beschaffenheit oder des Vorhandenseins eines Gegenstandes zum Zweck hat, bezeichnet. Vergl. Luk. 24, 39. 1. Joh. 1, 1. Act. 17, 27. Auch passt zu dieser Erklärung das Participium des Präsens nicht, statt dessen ein Participium der Vergangenheit gewählt sein müsste. — καὶ κεκαυμένῳ πυρί) wird von Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Bengel, Knapp, Paulus, Stengel, Bisping, Delitzsch, Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 114.) u. M. als neues, dem ψηλαφώμενῳ ὄρει coordinirtes Moment gefasst: „und entzündetem Feuer.“ Wegen der nachfolgenden gleichartigen Zusätze καὶ γνόφῳ κτλ. scheint diese Auffassung an und für sich die natürlichste; da indess an den Stellen des Pentateuchs, die dem Verfasser bei diesem Ausdrücke vorschwebten, die Worte sich finden: καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρί (vergl. Deuter. 4, 11. 5, 23. 9, 15.), so ist wahrscheinlicher, dass der Verfasser κεκαυμένῳ noch auf ὄρει bezogen und πυρί als Dativus instrum. zu κεκαυμένῳ gefasst wissen wollte: und welcher (Berg) von Feuer entzündet war. — καὶ γνόφῳ καὶ ζέφῳ

καὶ θυέλλη) und zu Dunkel und Finsterniss und Wetter. Vergl. Deuter. 4, 11. 5, 22.: σκότος, γνόφος, θύελλα.

V. 19. Καὶ σάλπιγγος ἤχῳ) und zu Posaunenhall. Vergl. Exod. 19, 16.: φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα. Eben- das. V. 19. 20, 18. — καὶ φωνῇ ῥημάτων) und Schall von Worten, die nämlich von Gott bei der Publication des Gesetzes gesprochen wurden, Exod. 20. Deuter. 5. Vergl. Deuter. 4, 12.: καὶ ἐλάλησε κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς φωνὴν ῥημάτων, ἣν ὑμεῖς ἠκούσατε. — ἥς οἱ ἀκούσαντες κτλ.) dessen Hörer es sich verbat (V. 25. Act. 25, 11.), dass weiter zu ihnen geredet würde (sc. wegen der Furchtbarkeit des bereits Vernommenen). Calvin: Caeterum quod dicit populum excusasse, non ita debet accipi, quasi populus renuerit audire dei verba, sed deprecatus est, ne deum ipsum loquentem audire cogeretur. Persona enim Mosis interposita horrorem nonnihil mitigabat. Vergl. Deuter. 5, 25.: καὶ νῦν μὴ ἀποθάνωμεν . . . ἐὰν προσθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐτι. Deuter. 18, 16. Exod. 20, 18. 19. — ἥς) geht auf φωνῇ zurück, und ist abhängig nicht von λόγον (Storr), sondern von ἀκούσαντες. — μί) nach den Verben des Sichverbittens, Leugnens, Abwehrens u. s. w. ganz gewöhnlich. S. Kühner II. p. 410. Winer, Gramm. Aufl. 6. p. 532. Aufl. 5. p. 686. — αὐτοῖς) bezieht sich auf die Israeliten (οἱ ἀκούσαντες), nicht auf ῥημάτων zurück.

V. 20. 21. bilden eine Parenthese, und γὰρ begründet den in παρητήσαντο μὴ κτλ. V. 19. liegenden Gedanken der Furchtbarkeit der Offenbarungsweise des Alten Bundes. Die Worte οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον aber enthalten keine selbstständige Aussage, so dass τὸ διαστελλόμενον auf das Vorhergenannte sich zurückbezüge (Oecumenius, Theophylact, vergl. Schlichting). Denn dann würde καὶν θηρίον κτλ. verbindungslos. Vielmehr sind die Worte eine Einleitungsformel für das sofort angeschlossene Citat. τὸ διαστελλόμενον ferner steht nicht im medialen Sinn: das Verordnende, d. h. den Verordnenden oder die verordnende göttliche Stimme (Storr, Schulz, Heinrichs, Delitzsch), was gekünstelt ist, sondern passivisch: das Verordnete, das göttliche Gebot. Der Sinn ist demnach: denn sie ertrugen nicht die Verordnung: „selbst wenn ein Thier den Berg berührt, so soll es gesteinig werden.“ — Das Citat ist Wiedergabe von Exod. 19, 12. 13. in freier, verkürzter und sofort die Spitze des Inhalts hervorkehrender Gestalt. Am a. O. lauten die Worte: καὶ ἀφορεῖς τὸν

λαὸν κύκλῳ, λέγων· προσέχετε ἑαυτοῖς τοῦ ἀναβῆναι εἰς τὸ ὄρος καὶ θίγειν τι αὐτοῦ· πᾶς ὁ ἀψάμενος τοῦ ὄρους θανάτῳ τελευτήσει. Οὐχ ἄψεται αὐτοῦ χεὶρ· ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται· ἐάν τε κτῆνος, ἐάν τε ἄνθρωπος, οὐ ζήσεται.

V. 21. Καί) ist das gewöhnliche anreihende: „und“. Es gehört zu *Μωϋσῆς εἶπεν*, so dass οὕτως φοβερόν ἦν τὸ φανταζόμενον einen parenthetisch in die grössere Parenthese eingeschalteten Ausruf bildet: *und — so furchtbar war die Erscheinung!* — *Moses sprach: ich bin erschrocken und zittere.* καὶ kann nicht mit *Jac. Cappellus, Carpzov, Schulz, Knapp, Böhme, Bloomfield* u. A. für das steigernde „sogar“ gehalten werden. Denn seiner Stellung nach kann dasselbe nur der Satzverbindung dienen, während zum Ausdruck des angegebenen Sinns ein nochmaliges καὶ unmittelbar vor *Μωϋσῆς* (oder auch ein αὐτὸς vor demselben) erforderlich gewesen wäre. Doch liegt dieser Deutung das richtige Gefühl zu Grunde, dass, *sachlich* betrachtet, V. 21. eine Steigerung von V. 20. enthält, insofern das Ergriffensein von Furcht, welches V. 20. vom Volke ausgesagt war, nun in gleicher Weise von Moses, dem Führer des Volks, prädicirt wird. — τὸ φανταζόμενον) so viel wie τὸ φαινόμενον, *die Erscheinung*, die sichtbare Hülle, in welcher der unsichtbare Gott den Israeliten sich offenbarte. *Theodoret: φανταζόμενον δὲ εἶπεν, ἐπειδὴ οὐκ αὐτὸν εἶδων τὸν τῶν ὄλων θεὸν ἀλλὰ τινα φαντασίαν τῆς θείας ἐπιφανείας.* — Das Verbum φαντάζεσθαι im N. T. nur hier. — *ἐκφοβός εἰμι καὶ ἐντρομος*) In den Berichten des Pentateuchs über die Gesetzespromulgation findet sich ein derartiger Ausspruch des Moses nicht. Nach *Zeger, Beza, Estius, Schlichting, Chr. Fr. Schmid, Heinrichs, Stein* u. A. hat der Verfasser denselben aus der Tradition geschöpft, nach *Calov* sogar aus unmittelbarer Inspiration gewonnen, während *Carpzov* gar nicht an einen wirklichen *Ausspruch* des Moses gedacht wissen will, vielmehr die Formel: „*Moses dicit: horreo et tremo*“ mit dem blossen „*Moses horret et tremat*“ für gleichbedeutend hält, und *Calvin* mit der nicht minder gewaltsamen Ausflucht sich hilft: „*Mosem nomine populi sic loquutum, cujus mandata quasi internuntius ad deum referebat. Fuit igitur haec communis totius populi querimonia; sed Moses inducitur, qui fuit veluti commune os omnium.*“ Ohne Zweifel hat dem Verfasser LXX. Deuteron. 9, 19. vorge-schwebt, wo in einem andern Zusammenhange Moses spricht: καὶ ἐκφοβός εἰμι. Diese Worte übertrug er dann

vermöge einer ungenauen Reminiscenz auf die Zeit der Gesetzespromulgation.

V. 22—24. Gegensatz zu V. 18. 19. Positive Charakteristik der Gemeinschaft, in welche die Leser durch Annahme des Christenthums eingetreten sind. Die Schilderung V. 22—24. entspricht übrigens den V. 18. 19. aufgezählten Momenten nicht im Einzelnen (gegen *Bengel*, der eine siebenfache Antithese erkünstelt, sowie gegen *Delitzsch*, der demselben beigestimmt hat), obwohl man nach den einander correspondirenden Anfangsworten V. 18. und V. 22. das erwarten sollte. Auch ist die Reihenfolge der V. 22—24. enthaltenen Satzglieder selbst keine streng logische, da wenigstens καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων schicklicher vor als nach καὶ κριτῇ θεῷ πάντων gestellt sein würde. — ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ) sondern hinzutreten seid ihr zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zum himmlischen Jerusalem. Die drei Substantivbenennungen enthalten einen einzigen Begriff, indem zu dem eng zusammengehörigen Doppelausdruck Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος das nachfolgende Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ eine erklärende Apposition bildet. Als Berg *Zion* (im Gegensatze zu dem Berge Sinai V. 18.) wird das himmlische Jerusalem bezeichnet, weil im A. T. der Berg Zion sehr häufig als die Wohnstätte Gottes und der Ort, von dem aus das zukünftige Heil des Volks zu erwarten ist, geschildert wird. Vergl. Ps. 48, 3. 50, 2. 78, 68. 110, 2. 132, 13 ff. Jes. 2, 2. 3. Joël 3, 5. [2, 32.] Mich. 4, 1. 2. Obadj. 17. al. Ebenso wird das himmlische Jerusalem *die Stadt des lebendigen Gottes* (vergl. auch in Bezug auf das irdische Jerusalem: πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως Matth. 5, 35.) genannt, nicht sowohl weil der lebendig wirksame Gott ihr Baumeister ist (11, 10.), als weil derselbe in ihr seinen Wohnsitz hat. — καὶ μυριάσιν ἀγγέλων) und zu Myriaden von Engeln, den Dienern und gleichsam dem Hofstaat Gottes. καὶ μυριάσιν ἀγγέλων gehört zusammen (*Beza*, *Schlichting*, *Jac. Cappelbus*, *Calov*, *Braun*, *Kypke*, *Carpzov*, *Cramer*, *Baumgarten*, *Storr*, *Dindorf*, *Tholuck*, A.), ohne dass indess dann mit *Chrysostomus*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Erasmus*, *Luther*, *Clarius*, *Vatablus*, *Calvin*, *Corn. a Lapide*, *Grotius*, *Tischendorf* (ed. 2.), *Bloomfield* u. M. noch πανηγύρει V. 23. als Apposition zu demselben zu ziehen wäre. Denn zu der Tonfülle der ganzen Schilderung würde eine solche, aus einem blossen Einzelwort bestehende Apposition nicht



passen, und wäre diese Structur beabsichtigt, so würde καὶ μυριάδων ἀγγέλων πανηγύρει geschrieben sein. Eben so wenig aber ist mit *Andern* (auch *Bleek* und *de Wette*) καὶ μυριάσιν selbstständig für sich zu nehmen, sei es, dass man dann, wie *Seb. Schmidt*, *Wolf*, *Rambach*, *Griesbach*, *Knapp*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Bisping*, bloss ἀγγέλων πανηγύρει, oder dass man, wie *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid*, *Ernesti*, *Schulz*, *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf* (ed. 1.), *Ebrard*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 117.), *Alford*, beide folgende Glieder: ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς — bei welch letzterer Annahme indess das dem Verfasser geläufige (2, 4. 11. 4, 12. al.), enger verknüpfende τε καὶ statt des blossen καὶ vor ἐκκλησία natürlicher wäre — als Apposition dazu betrachtet. Denn μυριάσιν ist ein zu unbestimmter Begriff, der, wo nicht von selbst seine Beziehung aus dem Zusammenhange sich ergibt, einen Genitivbeisatz verlangt; ohnehin wäre die alleinige Hervorhebung des Begriffs der Vielheit hier bedeutungslos. Die Gegengründe ferner gegen unsere Fassung, dass man dann nach Analogie der folgenden Glieder ein καὶ vor πανηγύρει erwarten sollte (*Seb. Schmidt*, *Bleek*, *Ebrard*), dass πανηγύρει und das Folgende höchst schleppend werden würde (*Bleek*), dass πανηγύρει überflüssig wäre (*de Wette*), sind ohne Gewicht. Denn καὶ blieb fort wegen des volltönenden Doppelgliedes πανηγύρει καὶ ἐκκλησία, in welches ein auch vor πανηγύρει gesetztes καὶ Missklang gebracht hätte; der Vorwurf des Schleppenden wäre erst dann gerechtfertigt, wenn wirklich ein καὶ vor πανηγύρει hinzugesetzt wäre; überflüssig aber ist πανηγύρει auch nicht, da es einen von ἐκκλησία verschiedenen, sehr significanten Begriff enthält.

V. 23. Πανηγύρει καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων, ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς) zur Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, welche aufgeschrieben sind im Himmel. πανήγυρις, im N. T. ein ἀπᾶς λεγόμενον, bezeichnet die Gesamtversammlung unter der Anschauungsform des in Festlichkeit und frohem Jubel Versammeltseins, während ἐκκλησία die Versammelten als die zur inneren Einheit mit einander Verbundenen charakterisirt. Aufgeschrieben sein im Himmel aber heisst: eingetragen sein in das Buch der Himmelsbürger, oder Antheil am himmlischen Bürgerrecht erhalten haben. Dem Zusammenhange nach (προσεληλύθατε Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ καὶ μυριάσιν ἀγγέλων) sind Wesen gemeint, die schon im Himmel woh-

nen, schon im wirklichen Genuss des himmlischen Bürgerrechts sich befinden, nicht solche, denen der Genuss desselben erst in Zukunft zu Theil werden soll. Da nun dieselben durch *πρωτότοκοι* als solche dargestellt werden, die der Zeit nach zuerst (noch vor Andern) Söhne Gottes geworden sind, so denkt man am natürlichsten mit *Calvin*, *Bengel*, *Chr. Fr. Schmid* u. M. an die Patriarchen und Frommen des Alten Bundes (vergl. Kap. 11.), die zwar erst im bedingenden Zusammenhang mit Christus (11, 40.), aber doch vermöge ihres der Zeit nach früheren Kindschftsverhältnisses zu Gott noch vor den Christen Wohnsitz und Bürgerrecht im Himmel erhalten haben. Nach *Nösselt*, *Storr* u. M. sind unter den *πρωτότοκοι* noch die zuvor genannten Engel als die ältesten Himmelsbewohner zu verstehen; aber zur Bezeichnung der Engel schickt sich die Charakteristik *ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς* nicht. Die Meisten finden in *πρωτότοκοι* eine Hinweisung auf die Christen, und zwar entweder, wie *Primasius* und *Grotius*, speciell auf die Apostel — wogegen aber *πανηγύρεαι καὶ ἐκκλησίαι* spricht, welches den Begriff einer grossen Schaar in sich schliesst —, oder, wie *Schlichting*, *J. L. Mosheim* (de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum. Helmst. 1733. 4), *Schulz*, *Bleek*, *Ebrard* u. A., auf die zuerst aus Juden und Heiden, namentlich aus Ersteren, gläubig Gewordenen, ganz abgesehen davon, ob sie schon todt oder noch am Leben seien, oder, wie *Knapp*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Tholuck*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 117.), *Alford*, *Hofmann* (Schriftbew. II. 2. p. 147. Aufl. 2.) u. A. speciell auf die Kirche, die noch auf Erden wandelt, so dass bei *πρωτότοκοι* nur das Moment der Würde, nicht aber eine Beziehung auf die Zeit festzuhalten sei, oder, wie *de Wette*, speciell auf die im Glauben an Christus Entschlafenen und vielleicht gar durch den Märtyrertod Verherrlichten, oder endlich, wie *Carpzov*, *Stein*, *Stengel* u. A. auf die Mitglieder des Neuen Bundes überhaupt. Allein an Christen zu denken liegt fern, da deren Erwähnung bei der nun einmal gewählten Reihenfolge der Aufzählung naturgemäss erst später im Zusammenhange mit Christus selbst, nicht aber schon hier zwischen Engeln und Gott zu erwarten ist. — καὶ κυριῇ θεῷ πάντων) und als dem Richter zu dem, welcher Gott ist über Alle. πάντων wird gewöhnlich zu κυριῇ struirt. Aber seiner Stellung nach kann es nur von θεῷ abhängen. πάντων ist Masculinum, und bezieht sich nicht bloss, wie *Knapp* und *Bleek* annehmen, auf die vorhin genannten Engel und

πρωτότοκοι. Es steht absolut, so dass Gott im leisen Gegensatz zum jüdischen Particularismus überhaupt als Aller Gott bezeichnet wird. Die in diesem Zusammenhange aber scheinbar auffallende (weil nichts specifisch Christliches enthaltende) Charakteristik Gottes als des *Richters* rechtfertigt sich aus dem Zweck des Verfassers, die Leser vor Sittenlosigkeit und somit vor Abfall vom Christenthum zu warnen (vergl. V. 25. 29.). — καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων und zu den Geistern der vollendeten Gerechten. πνεύματα Bezeichnung der abgeschiedenen oder des Leibes entkleideten Seelen (vergl. 1. Petr. 3, 19. Luk. 24, 39. Act. 7, 59.), insofern dieselben erst bei der Auferstehung mit einem neuen Leibe werden umkleidet werden. Gemeint sind am wahrscheinlichsten, weil dann am natürlichsten das folgende Glied sich anreihet, die entschlafenen Christen (*Grotius, Mosheim, Bengel, Sykes, Baumgarten, Chr. Fr. Schmid, Storr* u. M.). Andere, wie *Corn. a Lapide, Schlichting, Wittich, Wolf, Schulz, Bleek, de Wette, Ebrard*, denken an die Frommen des A. T. (Kap. 11.), oder, wie *Knapp, Böhme, Tholuck, Bisping, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 122.), *Alford*, zugleich an die entschlafenen Frommen des Alten und des Neuen Bundes. τετελειωμένοι aber werden die δίκαιοι genannt nicht im Sinne der „vollkommenen Gerechten“ (*Theophylact, Luther, Stengel, A.*) — wofür der Ausdruck τέλειοι viel näher sich dargeboten hätte —, auch nicht weil sie ihren Lebenslauf vollendet und die Schwächen und Unvollkommenheiten des irdischen Lebens überwunden haben (*Calvin, Limborch, Böhme, Kuinoel, A.*), sondern weil sie durch Christus bereits zum Ziel der Vollendung geführt worden sind. Vergl. 2, 10. 10, 14. 11, 40.

V. 24. Νέας) charakterisirt den Bund als neu in Betracht der Zeit seines Bestehens (foedus recens), während καινὴ 8, 8. 13, 9, 15. ihn als neu seiner Qualität nach (foedus novum) beschrieb. Falsch *Böhme, Kuinoel* u. A. (auch *de Wette* schwankt): νέας sei hier gleichbedeutend mit καινῆς. — καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ) Jesu Versöhnungsblood wird Blut der Besprengung genannt, insofern die an ihn Gläubigen im Geist damit besprengt, von ihren Sünden rein und Gott geheiligt werden. Vergl. 9, 13 f. 10, 22. 13, 12. — κρείττον Adverbium. Besser redet das Blut Christi als Abel mit seinem Blut, da dieser die göttliche Rache anruft, jenes aber um Gottes Gnade für die Sünder fleht. — παρὰ) Vergl. zu 1, 4. — παρὰ τὸν Ἀβελ) kann als bekannte Brachylogie genommen werden

statt *παρὰ τὸ αἷμα τοῦ Ἀβελ*. Nothwendig aber ist es nicht, da auch 11, 4. Abel selbst als nach seinem Tode (sc. durch sein vergossenes Blut) redend dargestellt ward.

V. 25. Der Verfasser hat so eben V. 18—24., um seine Mahnung zum *ἁγιασμὸς* V. 14 ff. zu motiviren, in einer Vergleichung des Alten Bundes mit dem Neuen die Erhabenheit der Gemeinschaft geschildert, in welche die Leser durch die Annahme des Christenthums eingetreten sind. Hieraus folgernd warnt er dieselben, durch Sittenlosigkeit (vergl. auch V. 28 f.) von dem Christenthume wieder abzufallen, indem er ähnlich wie 2, 2 ff. 10, 28 ff. darauf hinweis't, dass wenn schon die Israeliten durch Ungehorsam gegen die alttestamentliche Gottesoffenbarung der Bestrafung anheimfielen, eine ungleich grössere Strafe die Christen treffen werde, die von der neutestamentlichen Gottesoffenbarung sich wieder abkehren würden. — Das blossе *βλέπετε* ohne hinzugefügtes *οὖν* macht die Warnung um so kräftiger. Ganz verkehrt *Delitzsch*: *οὖν* sei deshalb nicht hinzugesetzt, damit man nicht meine, dass die Warnung an *οὐ γὰρ προσεληλύθατε . . . ἀλλὰ προσεληλύθατε . . .* sich anschliesse, vielmehr offenbar werde, dass der Verfasser den Redenden, dessen sich zu weigern er warne, im engsten Zusammenhang mit dem eben erwähnten redenden Blute des Bundesmitlers denke. — *βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα*) *seheth euch vor, dass ihr nicht den* (zu euch) *Redenden euch verbittet*, euch nicht von ihm abwendet, und ihn verschmäht. *ὁ λαλῶν* ist nicht Christus (*Oecumenius, Theophylact, Primasius, Vatablus, Böhme, Kuinoel, Ebrard, Bloomfield, A.*), sondern der vermöge der christlichen Heilsthatsachen noch fortwährend zu den Lesern redende *Gott*. Mit *τὸν λαλοῦντα* nämlich muss der nämliche bezeichnet sein, wie nachher mit *τὸν ἀπ' οὐρανῶν* sc. *χορηματίζοντα*. Hiermit aber kann wegen des V. 26. darauf sich zurückbeziehenden *οὗ* und wegen des dortigen *ἐπήγγελλται* (vergl. auch V. 29.) nur *Gott* gemeint sein. Hieraus folgt zugleich, dass mit *ἐπὶ γῆς ὁ χορηματίζων* nicht Moses (*Chrysostomus, Oecumenius, Carpzov* u. A.), sondern gleichfalls *Gott* \*) gemeint ist, so dass nicht eine Verschiedenheit der *Personen* bei der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung hervorgehoben, und daraus ein Gradunterschied abgeleitet wird, sondern die Verschiedenheit der *Offenbarungsweise*

\*) *Ebrard* will an *Christus* als zweite Person der Gottheit gedacht wissen!



geltend gemacht und dadurch theils der höhere Werth der einen Offenbarung vor der andern, theils die höhere Strafbarkeit des Abfalls von der einen als von der andern markirt wird. Zu den Juden redete Gott auf dem berührbaren, irdischen Berge Sinai, indem er zu seinem Dollmetscher einen irdischen Menschen, den Moses wählte; zu den Christen dagegen redet er vom Himmel herab, indem er als Dollmetscher zu ihnen vom Himmel her seinen eigenen Sohn sandte. — οὐκ ἐξέφυγον) *nicht entrannen*, der göttlichen Strafe nicht entgingen. Vergl. 2, 3. Falsch, schon weil dazu das πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς κτλ. nicht passt, *Delitzsch*: sich nicht zu entziehen vermochten, sondern Stand halten mussten. — ἐπὶ γῆς τὸν χρηματίζοντα) *den auf Erden Worte der Offenbarung Redenden*. Gehört zusammen, indem ἐπὶ γῆς des grösseren Nachdrucks wegen noch vor den Artikel trat. Ähnlich die Nachstellung von ἴνα Gal. 2, 10. und Anderes. — πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς) *sc. οὐκ ἐκφευξόμεθα*. — ἀποστρέφεσθαι τινα) *von Jemandem sich abkehren*, seine Gemeinschaft zurückweisen.

V. 26. Wie der Verfasser als Merkmal der Inferiorität des Judenthums vor dem Christenthum V. 25. die Thatsache angegeben hat, dass Gott bei jenem ein ἐπὶ γῆς χρηματίζων, bei diesem dagegen ein ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζων war, so macht er jetzt in ganz ähnlicher Weise als weiteren Beweis für jene Inferiorität den Umstand geltend, dass Gott damals nur die Erde erschütterte, jetzt dagegen der Weissagung zufolge nicht bloss die Erde sondern zugleich auch den Himmel erschüttern werde. — ἐσάλευσεν) ist im eigentlichen, nicht mit *Estius* u. M. im bildlichen Sinne zu verstehen. — τότε) *damals*, *sc.* bei der Promulgation des mosaischen Gesetzes. Vergl. Exod. 19, 18. (wo indess die LXX., indem sie wahrscheinlich עָרָץ statt אֶרֶץ lasen, übersetzen: καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα.) Richt. 5, 4 f. Ps. 68, 9. 114, 7.: ἀπὸ προσώπου κυρίου ἐσαλεύθη ἡ γῆ. — νῦν δὲ ἐπὶ γῆς κτλ.) *welcher jetzt dagegen verheissen hat folgendermassen*. Eine constructio ad sensum, da die Worte das zweite Glied des Relativsatzes bilden, trotzdem aber von dem vorigen Subject ἡ γωνι, plötzlich auf das in οὐ enthaltene Subject Gottes selber überggesprungen wird. — νῦν) *jetzt*, hat allerdings den Sinn: in Bezug auf die gegenwärtige christliche Zeit (genauer: in Bezug auf die Vollendungsepoche des göttlichen Reichs durch Christi Wiederkehr). Grammatisch aber ist νῦν κτλ. aus Zusammenziehung zweier

Aussagen entstanden, und mit *Schlichting* aufzulösen in: nunc vero commovebit non solum terram sed etiam coelum, sicut promisit apud prophetam, dicens etc. — ἐπ' ἡγγελται) im medialen Sinn wie Röm. 4, 21. S. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 234. Aufl. 5. p. 303. — Das Citat ist aus Hagg. 2, 6., aber wiedergegeben in freier und verkürzter Gestalt. (LXX.: ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν.) — ἔτι ἅπαξ) Fehlerhafte Uebertragung der LXX. statt: noch eine kleine Weile.

V. 27. hebt der Verfasser, indem er aus dem ἔτι ἅπαξ des so eben angeführten prophetischen Schriftwortes argumentirt, als weiteres Moment der Superiorität des Christenthums hervor, dass dasselbe bleibend und unvergänglich sei. — Τὸ δέ· ἔτι ἅπαξ) *Der Ausspruch aber: noch Ein Mal*, sc. und dann nicht weiter. ἔτι ἅπαξ nämlich nimmt der Verfasser absolut. — δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν) *thut kund* (weis't hin auf) *die Veränderung dessen, was erschüttert wird*, sc. der Erde und des (sichtbaren) Himmels, insofern es eine bekannte Sache ist (τῇν), dass bei der Vollendungsepoche des Gottesreichs die jetzige Erde und der jetzige Himmel in eine neue Erde und einen neuen Himmel werden verwandelt werden (vergl. Jes. 65, 17 f. 66, 22. 2. Petr. 3; 13. Apok. 21, 1.), die vom Propheten aber geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde die *einzige*, und somit die *letzte* sein wird, die überhaupt noch statt findet. — ὡς πεποιημένων) *weil es erschaffene*, d. h. sichtbare, irdische und vergängliche, *Dinge sind*. Die Worte machen auf die Beschaffenheit der σαλευόμενα aufmerksam, um daraus es als etwas Natürliches erscheinen zu lassen, dass dieselben eine Veränderung oder Umwandlung an sich erfahren. Die Worte lehnen sich daher als nachgebrachte Charakteristik noch an das Vorhergehende an. Nicht sind sie mit dem folgenden ἵνα zusammenzufassen, bei welcher Structur man *entweder* erklärt: welches nämlich dazu gemacht ist, damit das Unerschütterliche bleibe (*Grotius*, *Bengel*, *Tholuck*, *Dehitzsch*, *Riehm*, Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 130. Anm., A.) — was aber ohne weitere willkürliche Umdeutungen keinen klaren Gedanken giebt —, *oder*: welches ja nur zu dem Behuf gemacht ist, um auf das Unerschütterliche zu warten, und demselben, wenn es eintritt, Platz zu machen (*Bauldry* bei *Wolf*, *Storr*, *Böhme*, *Kuinoel*, A.). Sprachlich steht dieser letztern Fassung nichts entgegen, obwohl sonst bei dem Verfasser μένειν in der Bedeutung:

„auf etwas warten“ nicht gebräuchlich ist; auch gegen den Gedanken lässt sich an und für sich nichts einwenden. Wohl aber scheint er unpassend für den Zusammenhang, da dann dasjenige, was der Verfasser aus dem ἔτι ἅπας ableiten will, nämlich der Eintritt des Ewigen und Unvergänglichen, in zu sehr untergeordneter Form hervortritt. ἵνα ist daher als abhängig von τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν zu fassen, indem es für die Umwandlung der jetzigen Erde und des jetzigen Himmels den höheren Zweck Gottes angiebt: *auf dass dann bleibe* (dauernden Bestand habe) *das, was nicht erschüttert wird*, nämlich: die ewigen Güter des Christenthums, in deren vollen Genuss der Christ, sobald eine neue Erde und ein neuer Himmel gebildet ist, und das Reich Gottes zur Vollendung kommt, eintreten wird.

V. 28. Ermahnung, Gott dankbar zu sein, und auf ihm wohlgefällige Weise ihm zu dienen. — Διό) folgert aus den Schlussworten von V. 27.: *darum*, weil das, was ewigen Bestand haben wird, eben das Reich Gottes ist, an dem wir Christen Antheil erhalten. Der Verfasser selbst spricht diesen Gedanken aus in dem das διὸ erläuternden Participialsatz βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες: *da das Reich, welches wir Christen überkommen* (welches uns Christen zu Theil wird), *ein unerschütterliches, unvergängliches ist*. Das Participium des Präsens παραλαμβάνοντες von dem zwar Zukünftigen, aber mit Zuverlässigkeit Eintretenden. Irrig fassen Calvin Uebers., Schlichting, Limborch, Bengel u. A. den Participialsatz als einen Bestandtheil der Ermahnung: „lasset das unerschütterliche Reich uns annehmen, im Glauben uns aneignen“, was schon das artikellose βασιλείαν verwehrt. — ἔχωμεν χάριν) *lasset uns Dankbarkeit hegen*, sc. gegen Gott. Vergl. Luk. 17, 9. Falsch Beza, Schlichting, Jac. Cappellus, Grotius, Carpzov, Bisping u. v. A.: *lasset uns die Gnade festhalten*. Denn dann dürfte bei χάριν der Artikel nicht fehlen, und statt ἔχωμεν müsste κατέχωμεν (vergl. 3, 6. 14. 10, 23.) oder κρατάμεν (vergl. 4, 14.) stehen. — δι' ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως τῷ θεῷ) *und durch dieselbe auf wohlgefällige Weise Gott dienen*. τῷ θεῷ gehört zu λατρεύομεν. — μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους) *mit ehrerbietiger Scheu* (indem wir vor dem Gott Missfälligen uns hüten) *und Furcht*. Ausführung des εὐαρέστως.

V. 29. Warnende Begründung von μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους. Die Worte können aber nicht bedeuten: denn auch *unser* (der Christen) Gott, wie der des *Allen* Bundes,

ist ein verzehrendes Feuer (so noch *Bleek, de Wette, Tholuck, Bisping* u. A.). Denn dazu müsste καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς κτλ. geschrieben sein. Eben so wenig darf καὶ γὰρ mit *Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 60. Anm.) und *Alford* abgeschwächt werden in den blossen Begriff von „etenim.“ Denn καὶ ist das steigernde „obendrein“ und gehört zum ganzen Satze, wobei es gleichgültig blieb (gegen *Delitzsch*), ob der Verfasser καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον, oder ob er καὶ γὰρ πῦρ καταναλίσκον ὁ θεὸς ἡμῶν schrieb, da in jedem Falle der Hauptnachdruck bei den kurzen Worten auf πῦρ καταναλίσκον fiel. Nach der Wortstellung und wegen der Intensivkraft von καὶ kann daher der Sinn nur sein: denn auch ist unser Gott ein verzehrendes Feuer, d. h. er ist nicht bloss ein Gott der Gnade, sondern zugleich ein Gott der straffenden Gerechtigkeit. Eine Verschiedenheit des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gottes behauptet demnach der Verfasser, was auch unpassend gewesen wäre, keineswegs. Uebrigens vergl. LXX. Deuter. 4, 24.: ὅτι κύριος ὁ θεὸς σου πῦρ καταναλίσκον ἐστίν.

### Kap. XIII.

V. 4. Den Vorzug vor der *Recepta*: πορνούς δὲ verdient wegen der besseren Bezeugung durch A. D\*. D. lat. M. Vulg. Copt. Anton. Max. Bed.: πορνούς γάρ. Der Beachtung empfohlen von *Griesbach*. Aufgenommen von *Lachmann, Bleek* und *Alford*. — V. 8. *Elzev.*: χθίς. Aber A. C\*. D\*. M. haben: ἐχθίς. Mit Recht recipirt von *Lachmann, Tischendorf* und *Alford*. — V. 9. μὴ παραφέρεσθε) *Elz.*: μὴ περιφέρειεσθε. Gegen A. C. D. M., den späteren Ergänzter von B., die überwiegende Mehrzahl der Minuskeln, Vulg. Copt. al. und sehr viele Väter. Verworfen schon von *Grotius, Bengel* und *Wetstein*, dann von *Griesbach, Matthaei, Knapp, Scholz, Bleek, de Wette, Lachmann, Tischendorf, Bloomfield, Delitzsch, Alford, Reiche* u. A. Correctur nach Eph. 4, 14. — Statt der *Recepta*: περιπατήσαντες bieten A. D\*: περιπατοῦντες. In den Text gesetzt von *Lachmann* und *Tischendorf I.*, und wahrscheinlich das Ursprüngliche. — V. 10. Anstatt der *Recepta*: οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν lies't *Tischendorf II.* und *VII.* bloss: οὐκ ἔχουσιν, und schon *Mill* (*Prolegg.* 1292.) hat ἐξουσίαν als Glosse verurtheilt. Aber ἐξουσίαν fehlt nur in D\*. gr. u. lat., in M. und bei *Damasc.*, während es in A. C. D\*\* und \*\*\*. K. etc. (bei *Chrysost.* vor οὐκ ἔχουσιν) sich findet.



Es fiel irrthümlich aus wegen seiner Lautverwandtschaft mit dem unmittelbar vorhergehenden οὐκ ἔχουσιν. — V. 11. *Elzev.*: τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια. So D. K. M. etc. Statt dessen schreiben *Lachmann* und *Tischendorf I.* nach C\*. al. Copt. Syr. al.: τὸ αἷμα εἰς τὰ ἅγια περὶ ἁμαρτίας. Durch die wechselnde Stellung indess verräth sich περὶ ἁμαρτίας, da dasselbe in A., in Aeth. und bei Chrysost. ganz fehlt, und da oben drein einige Minuskelhandschriften (14. 47.) statt des Singulars den Plural περὶ ἁμαρτιῶν darbieten, als glossematische Erläuterung. Mit Recht haben daher *Bleek*, *Tischendorf II.* und *VII.* und *Alford* den Zusatz getilgt. — V. 17. ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες) Statt dessen wählten *Lachmann* in der Stereotypausgabe und *Tischendorf I.* die Wortfolge: ὡς λόγον ἀποδώσοντες ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Aber die Auctorität von A. Vulg. Bed. genügt für die Umstellung nicht. Mit Recht sind deshalb *Lachmann* in der grösseren Ausgabe und *Tischendorf II.* und *VII.* zur *Recepta* zurückgekehrt. — V. 18. *Elzev.*: πεποιθήμεν. Gegen das überwiegende Zeugniß von A. C\*. D\*. D. lat. (suademus) M. 17. 67\*. 137., welches das von *Griesbach* empfohlene, und von *Lachmann*, *Bleek*, *Tischendorf*, *Alford* aufgenommene: πεποθόμεθα fordert. — V. 21. Der *Recepta*: ἐν παντὶ ἔργῳ hatte *Lachmann* in der Stereotypausgabe noch hinzugefügt: καὶ λόγῳ, was er jedoch mit Recht in der grösseren Ausgabe wieder gestrichen hat. Der Zusatz καὶ λόγῳ findet sich nur in A. und ein Mal bei Chrysost., während er zwei Mal bei demselben fehlt. Er ist Glossem aus 2. Thess. 2, 17. — Statt des blossen ποιῶν der *Recepta* lies't *Lachmann* in der Editio stereotypa: αὐτὸς ποιῶν, in der grösseren Ausgabe: αὐτῷ ποιῶν. Aber αὐτὸς stützt sich nur auf 71. und D. lat. (ipso faciente); das angebliche Zeugniß dafür von C. beruht auf einem Irrthum *Wetstein's*. αὐτῷ aber, welches die Auctorität von A. C\*. und von Gregor. Nyssen. für sich hat, ist ein störender Zusatz, und offenbar erst aus doppelter Schreibung des unmittelbar vorhergehenden αὐτοῦ entstanden. — *Elzev.*, *Lachmann*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Reiche*: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Aber τῶν αἰώνων fehlt in C\*\*\*. D., in vielen Minuskeln, in Arab. Armen., bei Clem. Alex. und Theodoret. Verdächtigt von *Bengel* und *Griesbach*, mit Recht ausgeworfen von *Bleek*, *de Wette*, *Tischendorf* und *Alford*. Denn es lag näher, die einfachere, übrigens auch Röm. 11, 36. 16, 27. vorkommende, Formel in die bei Doxologieen gebräuchlichere vollere Formel zu erweitern, als die vollere in die einfachere zu verkürzen. — V. 22. D\*. 46. 57. al. Vulg. Syr. Arm. haben: ἀνέχεσθαι. Aufgenommen von *Lachmann*. Aber der durch die *Recepta* dargebotene, die Rede mehr

belebende Imperativ: ἀνέχεσθε ist beizubehalten. Derselbe wird geschützt durch die überwiegende Auctorität von A. C. D\*\*\*. K. M. etc. Am. Copt. Aeth. al. Chrys. Theodoret. (auch im Kommentar) al. — V. 23. *Elzev.*: τὸν ἀδελφόν. *Lachmann, Bleek, Tischendorf I., de Wette, Delitzsch*: τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν. Letzteres ist wegen der stärkeren Beglaubigung durch A. C. D\*. M. 17. 31. 37. 39. al., sämtliche Uebersetzungen, Euthal. Maxim. Athan. vorzuziehen.

V. 1—25. Schlussermahnungen theils allgemeiner Art, theils in specieller Beziehung zum Hauptinhalt des Briefs, und Schlussnotizen nebst einem doppelten Segenswunsch.

V. 1. Mahnung zu fortdauernder Bruderliebe. — Ἡ φιλαδελφία) *Die Bruderliebe*, d. h. die Liebe zu den Mitchristen. Vergl. Röm. 12, 10. 1. Thess. 4, 9. 1. Petr. 1, 22. 2. Petr. 1, 7. — μενέτω) *bleibe*, höre nicht auf. Denn nach 6, 10. 10, 33. hatten die Leser diese Tugend schon früher geübt und üben sie noch. Gleichwohl war bei denselben, da sie irre geworden waren an der absoluten Wahrheit des Christenthums, und zum Theil schon der äusseren Christengemeinschaft sich zu entziehen suchten (10, 26.), auch wohl in particularistischer Befangenheit gegen einen brüderlichen Verkehr mit den Heidenchristen sich verschlossen, die erneute Einschärfung dieser Tugend von besonderer Wichtigkeit.

V. 2. 3. Aufforderung zu zwei besonderen Aeusserungsformen der allgemeinen Tugend V. 1.

V. 2. Mahnung zur Gastfreundschaft. Vergl. Röm. 12, 13. 1. Petr. 4, 9. 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. Bei dem Hasse der Juden gegen die Christen und bei dem fast gänzlichen Mangel öffentlicher Gasthäuser ward Gastfreundschaft gegen reisende Mitchristen auch für die Palästinen- ser zur dringenden Nothwendigkeit. — διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους) Motivirung des ausgesprochenen Gebots durch Bemerklichmachung der hohen Ehre \*), welche durch Uebung dieser Tugend einzelnen

\*) Vergl. *Philo* de Abrah. p. 366. (bei Mangey II. p. 17 f.): Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγε-

Voreltern des jüdischen Volks wiederfuhr: denn durch *Erweisung derselben haben Etwelche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt*. Der Verfasser hat dabei wohl besonders an Abraham und Lot (Genes. 18. 19.) gedacht. Zu vergleichen ist übrigens der Ausspruch des Herrn Matth. 25, 44. 45., wornach, wer einen der Seinen beherbergt, den Herrn selbst beherbergt. — Das nach ächt griechischem Gebrauch gesetzte ἔλαθον, welches im N. T. nicht weiter vorkommt, bildet mit ἐπιλανθάνεσθε eine Paronomasie.

V. 3. Mahnung, der Gefangenen und Bedrängten sich anzunehmen. — Μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων) *Gedenket* (sc. um ihnen hülffreich beizustehen) *der Gefangenen*. — ὡς συνδεδεμένοι) *als Mitgefangene*, d. h. mit solcher Hingebung, als hätte die Gefangenschaft euch selbst mitbetroffen. Denn die Christen sind desselben Leibes Glieder; wie am Wohlergehen, so sollen auch am Schmerz des einen die übrigen Antheil nehmen. Vergl. 1. Kor. 12, 26. *Böhme* (ähnlich *Heinrichs*) erklärt: „quippe ejus naturae et conditionis homines, qui ipsi quoque pro captivis sint, nimirum in ecclesia pressa degentes.“ Bei dieser Fassung behält allerdings das zweimalige ὡς völlig gleiche Geltung, aber um die Leser speciell als „in ecclesia pressa degentes“ darzustellen, hätte ein Zusatz zu συνδεδεμένοι nicht entbehrt werden können. — τῶν κακουχομένων) *derer, die Ungemach erdulden*. τῶν κακουχομένων ist das Genus, worunter das vorige τῶν δεσμίων als eine besondere Species sich subsumirt. — ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι) *als die ihr selbst in einem Leibe waltet*, also gleichfalls noch der irdischen Weltordnung unterworfen, und vor gleichem Ungemach nicht gesichert seid. Nach *Calvin* u. M. ist der Sinn: da ihr ja desselben Leibes (nämlich der Kirche) Glieder seid — was aber durch ὡς καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ ὄντες hätte bezeichnet werden müssen. Nach *Beza*: als ob ihr in eigener Person κακουχοῦμενοι wäret — was indess nur mit Zwang in die Worte sich hineinlegen lässt.

V. 4. Mahnung zur Keuschheit im engeren Sinn. — Τίμιος) *werthgehalten, ehrbar*, sc. ἔστω. Andere ergänzen ἐστίν. So schon die *Peschito* (honoratum est connubium

---

λοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὑπαρχοὶ τοῦ πρώτου Θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν, ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γίνεαι ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει.

inter omnes), dann *Beza*, *Grotius* (apud omnes gentes moratas honos est conjugio), u. M. Allein hiergegen spricht der Zusatz καὶ ἡ κοίτη ἀμύαντος, da Letzteres nicht als eine factische Wahrheit behauptet werden konnte. Eher liesse die indicativische Deutung dadurch sich retten, dass man die Sätze beschreibend fasste: „die Ehe ehrbar in allen Stücken u. s. w.“, was dann von der directen Forderung, dass die Ehe ehrbar sein *solle*, dem Sinne nach nicht verschieden wäre. Indess auch diese — neuerdings von *Delitzsch* befolgte — Erklärungsart würde nur dann sich rechtfertigen, wenn eine lange Reihe gleichartiger Aussagen nachfolgte; hier dagegen, wo in grosser Nähe vorher und nachher Imperative gesetzt sind, ist sie unnatürlich. — ὁ γάμος) *die Ehe*. In diesem Sinne steht das Wort bei Griechen häufig. Im N. T. hat es sonst überall die Bedeutung: Hochzeit und deren Feier. — ἐν πᾶσιν) ist Neutrum: *in allen Stücken*. *Die Meisten* nehmen ἐν πᾶσιν als Masculinum. Man findet dann entweder, wie *Luther* u. A., die Vorschrift ausgesprochen, dass die Ehe bei Allen ehrlich gehalten werden solle, d. h. nicht entweiht durch Ehebruch, oder, wie *Böhme*, *Schulz* u. A., dass sie von keinem Unverheiratheten verachtet oder geringgeschätzt werden solle, oder endlich, wie *Calvin* u. M., dass sie keinem Stande (wie später den katholischen Priestern) versagt werden solle. In den beiden letzten Fällen glaubt man dann meist eine bestimmte Parthei Solcher berücksichtigt, die aus ascetischem oder anderem Interesse dem ehelichen Leben abhold waren. Allein für alle drei Erklärungsarten würde angemessener παρὰ πᾶσιν als ἐν πᾶσιν geschrieben sein, und eine Bevorzugung der Ehelosigkeit gerade bei geborenen Juden, an die doch der Hebräerbrief sich wendet, ist eine unmotivirte, weil geschichtswidrige, Voraussetzung. — καὶ ἡ κοίτη ἀμύαντος) *und das Ehebett* (gegen den üblichen Sprachgebrauch *Valckenaer* und *Schulz*: die Beiwohnung) *sei unbefleckt*. — πόρνονς γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός) *denn Hurer und Ehebrecher wird Gott richten* (bei dem Weltgericht verurtheilen). Vergl. 1. Kor. 6, 9 f. al. Das an den Schluss des Satzes gestellte ὁ θεός ist nicht ohne Nachdruck. Es erinnert daran, dass wenn auch vor weltlichen Richtern solche Unzuchtssünden meist straflos bleiben, der höhere Richter einst ihrer gedenken wird.

V. 5. 6. Warnung vor Geiz; Mahnung zur Genügsamkeit. — Ἀφιλάργυρος) *frei von Geldgier, von Geiz und Habsucht*, 1. Tim. 3, 3. Vergl. Matth. 6, 24 ff. —



ὁ τρόπος) sc. ἔστω: sei die Sinnesart und das Verhalten, der Charakter. — ἀρκοῦμενοι τοῖς παροῦσιν) sc. ἐστε: seid zufrieden mit dem Vorhandenen. Vergl. Matth. 6, 34. τὰ παρόντα hier, wie Xenoph. Sympos. 4, 42. (οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ, ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται.) und oft bei den Classikern, vom irdischen Besitz, den Jemand hat. — αὐτὸς γὰρ εἶρηκεν) denn er selbst hat gesagt, nämlich Gott als der in der Schrift Redende, nicht: Christus (Beza, Böhme, Klee). — οὐ μὴ σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω) schlechterdings nicht will ich dich im Stich lassen, noch irgendwie dich preisgeben. Diesem Citat sind am ähnlichsten Deuteron. 31, 6. (οὔτε μὴ σε ἀνῶ, οὔτε μὴ σε ἐγκαταλίπη), ebendasselbst V. 8. (οὐκ ἀνήσει σε, οὐδὲ μὴ σε ἐγκαταλίπη) und 1. Chron. 28, 20. (οὐκ ἀνήσει σε καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπη), obwohl an diesen Stellen statt der ersten die dritte Person Singul. gebraucht worden ist. Weniger entsprechend im Ausdruck sind Jos. 1, 5. (οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδ' ὑπερόψομαι σε) Gen. 28, 15. (οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω) und Jes. 41, 17. (οὐκ ἐγκαταλείψω αὐτοῖς). Dagegen findet sich ein völlig dem unsrigen gleichlautendes Citat bei Philo de confus. linguar. p. 344. C. (ed. Mang. I. p. 430.). Möglich, dass, wie Bleek und de Wette glauben, der Verfasser dasselbe unmittelbar aus Philo aufgenommen hat. Möglich aber auch, dass der Ausspruch in der Gestalt, wie wir ihn hier und bei Philo finden, zum Sprichwort geworden war. Nach Delitzsch nahm der Ausspruch Deuteron. 31, 6. im liturgischen oder homiletischen Gebrauche der hellenistischen Synagoge diese Fassung an, indem Erinnerungen an andere ähnliche alttestamentliche Stellen mit der Grundstelle zusammenflossen.

V. 6. Ὡστε θαρρόουντας ἡμᾶς λέγειν κτλ.) so dass wir getrost sprechen (nämlich mit den Worten Ps. 118, 6.): der Herr (Gott) ist mein Helfer und nicht werde ich mich fürchten; was vermag ein Mensch mir zu thun? — τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;) ist selbstständige directe Frage. Sprachlich falsch fasst die Vulgata (und so auch Jac. Cappellus u. A.) die Worte als abhängig von οὐ φοβηθήσομαι: non timebo, quid faciat mihi homo.

V. 7. Mahnung, der früheren Lehrer eingedenk zu sein und ihrem Glauben nachzueifern. — οἱ ἱγούμενοι) die Vorsteher und Leiter der Gemeinde. Vergl. V. 17. 24., wo indess die noch lebenden bezeichnet werden, während hier an die bereits entschlafenen zu denken ist. Durch die Charakteristik οὔτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ erscheinen sie als identisch mit den 2, 3. genannten

Personen, den unmittelbaren Jüngern Christi, von denen die Leser das Evangelium empfangen hatten. — ὧν) bezieht sich gleichmässig auf τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς und τὴν πίστιν. — ἀναθεωρεῖν) das verweilende, genau betrachtende Anschauen. Vergl. Act. 17, 23. — τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς) nicht: den Verlauf oder Entwicklungsgang ihres Wandels (*Oecumenius*, doch ohne sich zu entscheiden, und *Lud. de Dieu*) — was sprachwidrig ist —; auch nicht: den Erfolg ihres gläubigen Wandels für Andere, indem Viele durch ihn zum Christenthum bekehrt wurden (*Braun, Cramer*) — was durch Zusätze näher hätte bestimmt werden müssen —; ebensowenig: den Erfolg ihres gläubigen Wandels für die ἡγούμενοι selbst, in Bezug auf ihre Belohnung im Himmel (*Storr, Bloomfield* u. A.) — denn ein ἀναθεωρεῖν des Letztern, wozu doch der Verfasser auffordert, wäre nicht möglich gewesen —; sondern: den Ausgang oder das Ende ihres Wandels auf Erden. Vergl. τὴν ἔξοδον Luk. 9, 31. 2. Petr. 1, 15. und τὴν ἄφειξιν Act. 20, 29. Gemeint ist, da in Verbindung mit dem ἀναθεωρεῖν τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς von einem μιμεῖσθαι τὴν πίστιν geredet wird, ohne Zweifel der Märtyrertod, den von den früheren Leitern und Vorstehern der palästinischen Gemeinden Stephanus, Jakobus der Aeltere, Jakobus der Bruder des Herrn und Petrus erduldet, und durch den sie die Stärke und Uerschütterlichkeit ihres Glaubens bewiesen hatten.

V. 8–15. Mahnung, unchristliche Lehren und Opfersatzungen von sich fern zu halten.

V. 8. wird gewöhnlich noch mit V. 7. zusammengefasst. Man findet dann in dem Ausspruch entweder, wie *Bleek, Ebrard, Bisping* u. M., eine Motivangabe zur Nachahmung der glaubensstarken Führer V. 7. ausgesprochen, oder, wie *Zeger, Grotius, Schulz* u. A. (vergl. schon *Theophylact*) die Ermuthigung, dass, wie jenen, so auch den Lesern, falls sie nur den Glauben derselben sich zum Muster nehmen, Christi Gnadenbeistand — von dem aber V. 7. keine Rede war — nicht fehlen werde, oder endlich gar, wie *Carpzov* \*), die nähere Auskunft, worin der Glaube jener bestanden habe. Richtiger indess, wegen der antithetischen Correspondenz zwischen ὁ αὐτός V. 8. und ποικίλαις καὶ ξέναις V. 9., fasst man die Worte V. 8. als

\*) „Imitamini vestrorum praefectorum fidem, nimirum hanc: Jesus Christus heri, hodie et semper ὁ αὐτός deus est.“

begründende Vorbereitung des Gebots V. 9. Jesus Christus ist ewig derselbe; der Christ darf daher Lehren, die mit Christo, seinem Wesen und seinen Forderungen im Widerspruch stehen, keinen Raum bei sich verstatten. — ἐχθές . . σήμερον . . εἰς τοὺς αἰῶνας) Bezeichnung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; erschöpfende Entfaltung des Begriffs αἰεί. Der Ausdruck ist rhetorisch; ἐχθές ist daher nicht weiter auszudeuten, so dass an die Zeit der früheren Lehrer (*Schlichting, Grotius, Hammond, Limborch, Bleek, de Wette, Bisping, Delitzsch, A.*), oder an die Zeit vor dem Erscheinen Christi (*Bengel, Cramer, Stein*), oder an die gesammte Zeit des Alten Bundes (*Calvin, Pareus, A.*), oder gar an die ewige Präexistenz Christi (*Ambros. de fide 5, 1, 25., Seb. Schmidt, Nemethus u. M.*) zu denken wäre. — Ἰησοῦς Χριστὸς ist das Subject, und ὁ αὐτός (sc. ἐστίν, nicht ἔστω) das gemeinsame Prädicat zu allen drei Zeitbestimmungen. Falsch *Paulus*: „Jesus ist der Gottgesalbte; gestern und heute ist er eben derselbe“; — was Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς hätte heissen müssen. Irrig aber auch die *Vulgata, Oecumenius, Luther, Vatablus, Zeger, Calvin u. A.*, indem sie hinter σήμερον interpungiren: Jesus Christus gestern und heute; derselbe auch in Ewigkeit. Denn nicht die Ewigkeit Christi, wie durch das für sich genommene ἐχθές καὶ σήμερον geschehen würde, sondern die ewige Unveränderlichkeit desselben soll hervorgehoben werden.

V. 9. folgt die durch V. 8. vorbereitete Mahnung selbst. — Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφύρεσθε) *Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht verführen*, vom rechten Wege euch fortreißen. Wie die Verknüpfung beider Verhältnisse durch das begründende γὰρ beweis't, verhalten sich die διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι zu den gleich darauf genannten βρώματα wie das Genus zu einer vorzugsweise in Betracht kommenden Species, und wie aus V. 10 ff. sich ergibt, gehören beide dem specifisch jüdischen Gebiete an. Unter den διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι sind daher die *Satzungen des mosaischen Gesetzes überhaupt* zu verstehen, deren Beobachtung als nothwendig zum Heilsgewinn unter den Lesern gepredigt wurde, während dann mit den βρώματα eine *specielle Gruppe* derselben namhaft gemacht wird. ποικίλαι werden dieselben genannt, weil sie in Geboten und Verboten mannigfacher Art bestehen, ξέναι aber, weil sie dem Geist des Christenthums zuwiderlaufen. — καλὸν γάρ) *denn schön ist es*, d. h. lobenswerth und heilsam. —

χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν) dass durch Gnade das Herz befestigt werde, in ihr seinen Halt suche und finde. Denn eben die Gnade Gottes ist das Charakterbestimmende des Neuen Bundes, wie das Gesetz das des Alten. Vergl. Röm. 6, 14. al. Irrig desshalb *Castalio* und *Böhme*, χάριτι bedeute: durch Danksagung oder Dankbarkeit gegen Gott; noch irriger *Bisping*: durch die christliche Opferspeise, das heilige Abendmahl. — οὐ βρώμασιν) nicht durch Speisen. Diess wird von den Meisten, zuletzt von *Böhme*, *Stengel*, *Tholuck*, *Bloomfield*, *Delitzsch*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 158.) und *Alford* auf die levitischen Satzungen über reine und unreine Speisen bezogen. Aber nur von den Opfermahlzeiten kann οὐ βρώμασιν verstanden werden. Denn mit Recht haben *Schlichting*, *Bleek* u. M. darauf aufmerksam gemacht, dass 1) der Ausdruck V. 9. mehr auf den Genuss von heiligen Speisen, als auf Meidung von unreinen Speisen passt; *Schlichting*: Cor non reficitur cibis non comestis, sed comestis. Ciborum ergo usui, non abstinentiae, opponitur hic gratia. 2) dass V. 10. im engen Anschluss an V. 9. von den Christen gesagt wird, dass sie einen Altar besitzen, von welchem zu essen die Diener des jüdischen Heiligthums kein Recht haben. 3) endlich, dass auch noch bei dem Abschluss dieser Gedankenreihe V. 15. die Beziehung auf die Opfer festgehalten wird, indem dort im Gegensatz zu den levitischen Opfern den Christen zur Pflicht gemacht wird, durch Christus unablässig Gott Lobopfer darzubringen. *Tholuck* freilich wendet gegen diese Argumentation ein: 1) dass βρώματα „die reinen, gesetzlich erlaubten Speisen“ bezeichnen könne, „womit zugleich die Enthaltung von den unreinen gegeben“ sei. Allein diese Auskunft ist gekünstelt und unnatürlich, da, wenn wirklich an die levitischen Speisegesetze zu denken wäre, gerade umgekehrt die Meidung unreiner Speisen der in Betracht kommende Hauptbegriff sein würde. 2) dass der Zusammenhang von V. 10. mit V. 9. nur scheinbar verloren gehe, da man füglich folgenden Gedankengang annehmen könne: „Lasset euch nicht irre führen durch mancherlei der reinen Wahrheit fremde Lehren — schöner ist es doch, durch Gnade das Gewissen zu befestigen als durch Speisen, durch die keine wahre Beruhigung entsteht; wir Christen haben einen Altar mit so herrlicher Seelennahrung, von dem kein Priester speisen darf.“ Allein dieser angenommene Gedanke von V. 10. wäre höchst unlogisch. Denn wie folgt daraus, dass die Christen einen



Altar mit herrlichster Seelennahrung haben, dass kein Priester von demselben speisen darf? Logisch richtig wäre ja nur *der* Gedanke: denn wir Christen besitzen einen Altar mit so herrlicher Seelennahrung, dass wir der levitischen Speisesatzungen gar nicht bedürfen. Dazu kommt, dass V. 10. von „herrlicher Seelennahrung“ überhaupt nichts geschrieben steht, vielmehr der Zweck dieses Verses nur darin enthalten sein kann, die *Unvereinbarkeit* des *christlichen* Altars mit dem *jüdischen* geltend zu machen. 3) dass die Ermahnung zu den geistigen Opfern V. 15. zunächst auf V. 10. zurückbezogen werden könne. Allein V. 10. steht zu V. 9., worin das Thema der Erörterung V. 8—15. ausgesprochen wird, im Verhältniss der Unterordnung. Das folgernde οὖν V. 15. kann daher nur zur Einführung des Schlussresultats aus der ganzen vorhergehenden Erörterung dienen. 4) endlich, dass sich nicht einsehen lasse, wie die Theilnahme an Opfermahlzeiten als Rechtfertigungsmittel habe angesehen werden können. Allein die Theilnahme an den Opfermahlzeiten war ja eine öffentliche Bekundung der Theilnahme an den *Opfern selbst*. Vergl. 1. Kor. 10, 18. Sehr wohl konnte desshalb der Verfasser sich veranlasst fühlen, die Vorliebe seiner Leser für den jüdischen Opfercult noch schliesslich nach dieser besonderen, bisher im Briefe unberücksichtigt gebliebenen Aeusserungsform in's Auge zu fassen. — Auch die Stützen, welche neuerdings *Delitzsch* der Beziehung von οὐ βρώμασιν auf Satzungen über reine und unreine Speisen zu geben versucht hat, sind schwach. Denn dass βρώματα ein in der Opferthora unerhörtes, in der Speisegesetzgebung aber heimisches Wort, und dass βρῶμα sonst im N. T. von dem zu essen Nichterlaubten und Erlaubten gebräuchlich sei, kommt gar nicht in Betracht, weil unsere Stelle vor Allem aus sich selbst verstanden werden will, nichts also für sie maassgebend sein kann, was ihrem Ausdruck und Zusammenhang zuwiderläuft. Dass aber der Verfasser mit διδασκαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι nicht *die Satzungen des mosaischen Gesetzes überhaupt* habe meinen können, weil er ihren göttlichen Ursprung anerkannt und darum dieselben nicht so unehrerbietig habe bezeichnen dürfen, ist ein blosses Vorurtheil. Denn auch der Apostel Paulus spricht, wie schon Gal. 4, 9 f. 5, 2. zeigt, nicht ehrerbietiger von ihnen. Mit *Delitzsch* an „Irrlehren eigenliebiger Erfindung, wenn auch an das alttestamentliche Gesetz anknüpfende“ zu denken, verwehrt das Verhältniss, in welchem διδασκαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις zu βρώμασιν V. 9., und dieses wiederum

zu ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἔξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεῖοντες V. 10. steht. — ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες) von denen die damit Umgehenden keinen Gewinn gehabt, indem sie nämlich durch solchen Opfergenuss das wahre Heil nicht erlangten. — ἐν οἷς gehört, da οἱ περιπατοῦντες nicht allein stehen kann, zu diesen Worten, nicht zu ὠφελήθησαν.

V. 10. Rechtfertigung von οὐ βρώμασιν V. 9. durch Hervorhebung der Unvereinbarkeit des christlichen Altars mit dem jüdischen. Wir besitzen einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen, d. h. wer in den jüdischen Opfermahlzeiten und somit im jüdischen Opfercult eine Befestigung oder einen Halt des Herzens sucht, der schliesst sich selber vom Christenthum aus; denn er macht sich zu einem Diener des Zeltes; wer aber dem Zelte dient, der hat kein Anrecht an den Altar der Christen. Dass das Subject in ἔχομεν die Christen sind, ist allgemein anerkannt. Ebenso aber hätte es nie bestritten werden sollen, dass mit οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες Personen bezeichnet sein müssen, die zu den Christen im Gegensatz stehen. Denn dem gewählten Ausdruck nach kann der Verfasser nur sagen wollen, dass von dem Altar der Christen zu essen die Christen ein Recht besitzen, die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες dagegen dieses Rechts entbehren. Ganz verkehrt haben desshalb *Schlichting*, *Schulz*, *Heinrichs* u. M. auch noch οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες auf die Christen bezogen \*), indem sie den Gedanken ausgesprochen fanden: für die Christen gebe es kein anderes Opfer als ein solches, von welchem zu essen denselben nicht verstattet sei. Man lässt dann mit οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες entweder, wie *Schlichting*, an „omnes in universum Christiani“, oder, wie *Schulz*, an besondere Gesellschaftsbeamte, die den christlichen Cultus leiteten, gedacht worden sein. Allein, wie mit Recht schon *Bleek* bemerkt hat, im ersten Falle wären die Christen als solche durch ein Merkmal bezeichnet, welches unmöglich von ihnen prädicirt werden konnte; im zweiten würde eine anachronistische Scheidung von Klerikern und

---

\*) So auch *Hofmann* (Schriftbew. II. 1. Aufl. 2. p. 457 ff.), welcher V. 10. nur das Doppelte hervorgehoben werden lässt: „dass wir Priester sind“ und „dass wir eine Anstalt der Sühne besitzen“, und als Sinn des Verses herausbringt: „dass wir, deren alleiniges und für Alle gleiches Sündopfer Christus ist, von unserer Anstalt der Sühne keinen andern Gewinn haben, als dass wir versöhnt sind.“ (!)

Laien dem Verfasser aufgebürdet, und der entstehende Sinn wäre unpassend, da der Satz, dass vom christlichen Opfer zu essen die Befugniss fehle, doch unmöglich bloss von den Klerikern gelten könnte, sondern auf die Christen überhaupt seine Anwendung finden müsste. Unter ἡ σκηνη kann demnach nichts Anderes als *das irdische, jüdische Heiligthum* gegenüber der ἀληθινῇ und τελειότερα σκηνῇ der Christen 8, 2. 9, 11. verstanden werden. Die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες aber sind nicht speciell, wie *Bleek, de Wette, Delitzsch, Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 161.), *Alford* u. A. annehmen, die jüdischen Priester (8, 5.), sondern die Mitglieder des jüdischen Bundesvolks überhaupt (9, 9. 10, 2.). — Das θυσιαστήριον ferner ist *der Altar, auf welchem das Opfer des Neuen Bundes*, nämlich der Leib Christi (vergl. V. 12.), *dargebracht worden ist*. Nicht „ipse Christus“ (*Wolf*), oder die dargebrachte θυσία selbst (*Limborch, Heinrichs, A.*), auch nicht der Cultus (*Grotius*) kann damit bezeichnet sein. Aber auch an den Abendmahlstisch, die τράπεζα κυρίου 1. Kor. 10, 21. mit *Corn. a Lapide, Chr. Fr. Schmid, Böhme, Bähr* (Studd. u. Kritt. 1849. H. 4. p. 938.), *Ebrard, Bisping* u. A. (vergl. auch *Rückert*, das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipz. 1856. p. 242—246.) zu denken, ist unstatthaft. Denn es würde dann unserer Stelle die Vorstellung zu Grunde liegen, dass der Leib des Herrn im Abendmahle geopfert werde, Christi Opfer also ein sich wiederholendes sei; diese Vorstellung aber ist eine unbiblische, und liegt namentlich dem Hebräerbriefe fern, in welchem mehrfach das Einmalige und durch die Einmaligkeit Allgenügende des Opfers Christi mit Nachdruck geltend gemacht ist, vergl. 7, 27. 9, 12. 25 ff. 10, 10. Ausschliesslich richtig ist hiernach, unter dem Altar mit *Thomas Aquin., Estius, Jac. Cappellus, Bengel, Bleek, de Wette, Stengel, Delitzsch, Riehm* a. a. O., *Alford* u. A. die Stätte, an welcher sich der Heiland opferte, d. h. *das Kreuz Christi* zu verstehen. Essen aber von diesem Altar, d. h. von dem auf demselben dargebrachten Opfer, bedeutet: *zum Genuss gelangen der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter*, dasselbe, was Joh. 6, 51 ff. als Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi dargestellt wird.

Zu V. 11—13. vergl. *Bähr* in den Studd. u. Kritt. 1849. H. 4. p. 936 ff.

V. 11. 12. Beweis von V. 10. Der Beweis liegt darin, dass Christi Opfer ein *ausserhalb des Lagers* ge-

brachtes und somit losgelös't ist von aller Gemeinschaft mit dem Judenthum. V. 11. u. V. 12. gehören als Beweis von V. 10. eng zusammen, und erst in V. 12. liegt das Hauptmoment, während V. 11. sich zu demselben als bloss vorbereitender Hülfsgeanke verhält (*Bühr*). *Denn die Leiber der Thiere, deren Blut in das Heiligthum durch den Hohenpriester gebracht wird, werden verbrannt ausserhalb des Lagers; darum hat auch Jesus, um durch sein eigen Blut das Volk zu heiligen, ausserhalb des Thors gelitten.* Das heisst: Das neutestamentliche Bundesopfer ist typisch vorgebildet durch das grosse Versöhnungsoffer im Alten Bunde. Von den zu dem letzteren verwendeten Opferthieren aber durfte weder der Hohepriester, noch sonst irgend ein Mitglied der jüdischen Theokratie etwas essen. Denn von jenen Thieren ward nur das Blut genommen, um als Sühnmittel vom Hohenpriester in das Allerheiligste gebracht zu werden; die *Leiber* jener Thiere dagegen wurden ausserhalb des Lagers oder der heiligen Stadt verbrannt (Levit. 16, 27.), worin die factische Erklärung enthalten war (vergl. *Bühr* a. a. O.), dass sie ausgestossen seien aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums. So nun aber hat auch Jesus, indem er mit seinem Opferblut einging in das himmlische Allerheiligste, die Sünden der an ihn Gläubigen gesühnt; sein Opferleib aber ist, da er aus dem Lager oder dem Thore der heiligen Stadt geführt wurde, um die Todesstrafe zu erdulden (vergl. Levit. 24, 14. Numer. 15, 35 f. Deuter. 17, 5.), factisch für ausgestossen aus dem jüdischen Bundesvolk erklärt. Essen von seinem Opferleib, d. h. Antheil erhalten an dem durch sein Opfer vermittelten Segen kann daher Niemand, der noch *innerhalb* des Lagers sich befindet, d. h. noch von den Satzungen des Judenthums das Heil erwartet. Wer demnach vom Altare Christi essen will, der muss ausscheiden aus dem Judenthum, und zu Christus ausserhalb des Lagers gehen (vergl. V. 13.). — τὰ ἅγια wie 9, 8. 12. 24. 25. 10, 19. *das Allerheiligste.* — Die Tempora des *Präsens* markiren die noch fortdauernde Praxis. — παρομβολή) Charakteristik der Wohnstätte des jüdischen Volks zur Zeit der Gesetzgebung, als es noch durch die Wüste wanderte und Zelte zu seiner Behausung hatte. Das Lager war der Complex der Zelte, welcher die Gesammtheit des Volkes sammt dem Heiligthum umschloss. So verband sich mit dem Localbegriff die religiöse Beziehung auf das Volk als einheitliches Bundesvolk, und „ausserhalb des Lagers“ ward gleichbedeutend mit „ausserhalb



des Alten Bundes.“ Da nun aber später die Stadt Jerusalem mit dem Tempel in ihrer Mitte an die Stelle der παρεμβολή trat, so besagt auch das V. 12. gesetzte ἔξω τῆς πύλης, *ausserhalb des Thors*, sc. der Stadt Jerusalem, das Nämliche wie ἔξω τῆς παρεμβολῆς V. 11. 13. — διό) *darum*, d. h. weil Jesu Opfertod durch den V. 11. erwähnten Typus vorgebildet ist. — ἰδίου) Gegensatz das Thierblut bei den alttestamentlichen Versöhnungsopferten. — τὸν λαόν) s. z. 2, 16. p. 111. — ἔπαθεν) Vergl. 9, 26.

V. 13. Folgerung aus V. 10—12. in Form einer Aufforderung: So lasset denn nicht länger *innerhalb* des Judenthums das Heil uns suchen, sondern *heraustreten* aus dem Lager des Alten Bundes und zu Christus gehen, unbekümmert um die Schmach, die vielleicht uns desshalb trifft. *Theodoret*: ἔξω τῆς παρεμβολῆς ἀντὶ τοῦ ἔξω τῆς κατὰ νόμον γενόμεθα πολιτείας. Falsch, weil gegen allen Zusammenhang, ist es, wenn *Chrysostomus* 1., *Theophylact*, *Primasius*, *Erasmus* Paraphr., *Clarius* u. A. in V. 13. die Mahnung finden, der Welt und ihren Lüsten zu entsagen, oder *Chrysostomus* 2., *Limborch*, *Heinrichs*, *Dindorf*, *Kuinoel*, *Bloomfield*: dem Herrn willig in Leiden und Tod zu folgen, oder *Schlichting*, *Grotius*, *Michaelis*, *Zachariae*, *Storr*: sich willig von den Juden aus ihren Städten und aus ihrer Gemeinschaft austossen zu lassen, oder *Clericus*: die Stadt Jerusalem wegen ihres baldigen Untergangs (Matth. 24.) zu verlassen. — τοίνυν) als Satz-anfang nur selten. Vergl. LXX. Jes. 3, 10. 5, 13. 27, 4. 33, 23. *Lobeck* ad Phryn. p. 342 sq. — τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ) S. zu 11, 26.

V. 14. Ermuthigungsgrund zu dem φέρειν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ V. 13. — ἔχομεν) nämlich: wir Christen. Nicht: wir Menschen überhaupt. — ὧδε) *hier auf Erden*. Irrig *Heinrichs*: im irdischen Jerusalem. — τὴν μέλλουσαν) sc. πόλιν: *die zukünftige Stadt*, die nämlich eine bleibende ist. Vergl. 12, 22.: Ἱεροσολῶν ἐπουράνιος und 11, 10.: ἡ τοῦς θεμελίους ἔχουσα πόλις, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός. Mit Recht übrigens bemerkt *Schlichting*: Futuram autem civitatem hanc vocat, quia nobis futura est. Nam deo, Christo, angelis jam praesens est.

V. 15. Abschliessend aus V. 8—14. gefolgerte Mahnung, durch *Christus* Gott *Lobopfer* darzubringen. — δι' αὐτοῦ) ist mit grossem Nachdruck vorangestellt: *durch ihn* (sc. Christus), nicht aber durch Vermittlung des jüdischen Opferinstituts. *Durch* ihn, insofern er durch die Vollgenüge seines einmaligen Sühnopfers die Gläubigen

dazu befähigt hat. — *θυσίαν αἰνέσεως*) ein Lobopfer (*זֶבֶחַ תְּהִיָּה* Levit. 7, 12.), also ein geistiges, im Gegensatz zu den Thieropfern des Judenthums. — *διὰ παντός*) *allzeit*. Denn die durch Christus gewonnenen Segnungen sind so reich und unerschöpflich, dass Gott nie genug dafür gedankt werden kann. — *τουτέστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) *das heisst Frucht von Lippen, die seinen Namen preisen*. Erläuterung von *θυσίαν αἰνέσεως*, um das rein Geistige dieses christlichen Dankopfers, was schon durch jene Worte angedeutet war, noch besonders hervorzuheben. Den Ausdruck *καρπὸν χειλέων* hat der Verfasser aus Hos. 14, 3. LXX.: *καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν* (im Hebräischen: נִשְׁכָּמָה פְּרִי־שִׁפְתֵינוּ, lass uns bezahlen als Stiere unsere Lippen) entlehnt. Zu dem Gedanken vergl. Vajikra R. 9. 27. bei Wetstein: R. Pinchas, R. Levi et R. Jochanam ex ore R. Menachem Galilaei dixerunt: Tempore futuro omnia sacrificia cessabunt, sacrificium vero laudis non cessabit. Omnes preces cessabunt, sed laudes non cessabunt. Philo de sacrificantibus p. 849. E. (bei Mang. II. p. 253.): *τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν, ὕμνοις καὶ εὐχαριστίαις τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα θεὸν γεραίροντες*. — *ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*) sc. τοῦ θεοῦ. Die Beziehung von αὐτοῦ auf Christus (so Sykes, der den Sinn findet: uns öffentlich als Christi Jünger bekennend) ist unnatürlich, da so eben erst Gott ausdrücklich als derjenige, dem die *θυσία αἰνέσεως* dargebracht werden soll, genannt worden ist.

V. 16. Mahnung zur Wohlthätigkeit. Mit *δέ* schliesst dieselbe an V. 15. sich an, insofern dem christlich frommen Sinn, wie er in Worten sich äussert, der christlich fromme Sinn, wie er dem entsprechend durch Thaten sich kund giebt, gegenübergestellt wird. — *Τῆς δὲ εὐποιᾶς καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε*) *Der Wohlthätigkeit aber* (das Substantivum *εὐποιᾶ* im N. T. nur hier; *εὐποιεῖν* Mark. 14, 7.) *und Gemeinschaft* (d. h. Mittheilung vom irdischen Besitz, vergl. Röm. 15, 26. 2. Kor. 9, 13.) *vergesset nicht* (V. 2.). — *τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*) *denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen*. — *τοιαύταις*) bezieht sich nur auf *εὐποιᾶς καὶ κοινωνίας*, nicht zugleich auf V. 15. (*Theophylact, Schlichting, Bengel, Böhme, Kuinoel*) zurück. — Die Formel *εὐαρεστοῦμαι τινι* ist sonst dem N. T. wie den LXX. fremd, bei späteren Griechen aber nicht ungebrauchlich.

V. 17. Mahnung zum Gehorsam gegen die Gemeindevorsteher. Vergl. 1. Thess. 5, 12. 13. — *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπέκτετε*) Folget euren Führern und gebet ihnen nach. Bengel: Obedite in iis, quae praecipiunt vobis tanquam salutaria; concedite, etiam ubi videntur plusculum postulare. Die Aufforderung setzt übrigens voraus, dass der Verfasser die *ἡγούμενοι* als mit ihm selber gleichgesinnte Männer kannte, die von den Abfallsgelüsten zum Judenthum sich frei erhalten hatten. — *αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*) denn eben sie wachen für eure Seelen, für das Heil derselben. — *ὡς λόγον ἀποδώσουντες*) als Solche, die (über dieselben) Rechenschaft ablegen sollen, sc. dem Herrn bei seiner Wiederkehr. — *ἵνα*) ist nachgebrachte Zweckangabe zu *πείθεσθε καὶ ὑπέκτετε*. Desshalb aber mit Grotius, Carpzov u. A. *αὐτοὶ γὰρ* — *ὑμῶν* in Parenthese zu schliessen, ist unzulässig, weil der Inhalt des Zwecksatzes auf den Inhalt des vorhergehenden Begründungssatzes sich zurückbezieht. — *μετὰ χαρᾶς*) mit Freude, nämlich über eure Folgsamkeit. — *τοῦτο*) sc. *τὸ ἀγρυπνεῖν*. Falsch ergänzen Michaelis, Heinrichs u. M.: *τὸ λόγον ἀποδιδόναι*. Denn Letzteres tritt erst in Zukunft ein, während der Coniunctiv des *Präsens* *ποιῶσιν* auf das, was fortdauernd schon gegenwärtig geschehen soll, verweist. — *καὶ μὴ στενάζοντες*) und ohne Seufzen, sc. über eure Unfügsamkeit. — *ἀλυσιτελές*) unerspriesslich, insofern es keinen Gewinn euch bringen, wohl aber Gottes Strafe auf euch herabrufen würde. Eine Litotes. — *τοῦτο*) sc. *τὸ στενάζειν*.

V. 18. 19. Aufforderung zur Fürbitte für den Verfasser. Vergl. 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3, 1. Röm. 15, 30. Eph. 6, 19. Kol. 4, 3. — *περὶ ἡμῶν*) Der Plural bezieht sich ausschliesslich auf den Briefverfasser. Neben demselben an Timotheus (Seb. Schmidt u. M.), oder an die V. 17. genannten *ἡγούμενοι* (Carpzov), oder an die Mitarbeiter am Evangelium in der den hebräischen Christen fernen Heidenwelt (Delitzsch, vergl. auch Alford) zu denken, ist willkürlich. Denn abgesehen davon, dass von Timotheus nirgends zuvor die Rede war, und die Voraussetzung, als habe der Verfasser selbst zu der Zahl der V. 17. erwähnten *ἡγούμενοι* gehört, eine gänzlich ungegründete ist, entscheidet gegen diese Annahmen der V. 19. ohne Weiteres an die Stelle des vorhergehenden Plurals tretende Singular. Denn selbst dann, wenn etwa V. 19. speciell die Person des Schreibenden aus einer V. 18. namhaft gemachten Mehrheit von Personen hätte heraus-

gehoben werden sollen, würde ein unterscheidendes ἐγὼ als Zusatz zu dem einfachen παρακαλῶ nicht haben fehlen dürfen. — πειθόμεθα γὰρ ὅτι κτλ.) denn wir überreden uns, d. h. wir vermeinen, wir halten dafür (vergl. Act. 26, 26.), dass \*) wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken löblich zu wandeln bestrebt sind. Grundangabe, wesshalb der Verfasser eine in Fürbitten für ihn sich kundgebende Theilnahme von Seiten der Leser beanspruchen zu dürfen glaubt. Dass er aber diese Motivirung für nöthig hält, darin verräth sich das Bewusstsein, dass die palästinischen Christen an ihm und seiner paulinischen Lehrart Anstoss nahmen; diesen Anstoss zu beseitigen, ist daher der Zweck des Begründungssatzes. — ἐν πᾶσιν) gehört zum Folgenden, nicht noch, wie Oecumenius und Theophylact annehmen, zu ἔχομεν, und πᾶσιν ist nicht Masculinum (Chrysostomus: οὐκ ἐν ἐθνικοῖς μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ὑμῖν., Oecumenius, Theophylact, Luther, Er. Schmid, Tholuck, A.), sondern Neutrum.

V. 19. Περισσοτέρως) wird seiner Wortstellung wegen natürlicher zu παρακαλῶ als mit Seb. Schmidt, Rambach und Bengel zu ποιῆσαι gezogen. — ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν) damit ich um so früher euch wiedergegeben werde, zu euch zurückzukehren im Stande bin. Weder dass der Verfasser, als er den Brief niederschrieb, in Gefangenschaft sich befunden (Euthalius, Calov, Braun, Bisping, A.), noch auch, dass er der Gemeinde derer, an die er schrieb, als Mitglied angehört habe (R. Köstlin in den theol. Jahrb. von Baur u. Zeller. 1853. H. 3. p. 423. 427. und 1854. H. 3. p. 369. 406.), folgt aus diesen Worten. Das Erstere nicht, weil die Notiz V. 23.: μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχεται, ὅψομαι ὑμᾶς unwiderleglich zeigt, dass derselbe bei Abfassung des Schreibens frei über seine Person verfügen konnte. Das Letztere nicht, weil es unlogisch ist, den allgemeinen Begriff des einer Gemeinschaft „Wiedergegebenwerdens“ mit dem speciellen Begriff der „Heimkehr eines Solchen, welcher seiner Heimath entrissen ist“, gleichzusetzen. Nur zweierlei folgt aus den Worten, nämlich 1) aus dem τάχιον, dass der Verfasser irgendwie noch durch besondere Verhältnisse, die aber mit seiner

\*) Bengel, Böhme, Kuinoel, Klee u. A. fassen ὅτι, indem sie das recipirte πεποιθάμεν γὰρ lesen, und dieses dann absolut gesetzt sein lassen, als das causale „denn“ oder „weil“, was aber selbst bei Voraussetzung der Richtigkeit der Recepta gezwungen und unnatürlich ist.



persönlichen Freiheit nichts zu schaffen hatten, behindert wurde, seinen zeitlichen Aufenthaltsort so rasch, wie er wünschte, zu verlassen; 2) aus ἀποκατασταθῶ, dass er schon früher einmal persönlich in der Mitte seiner Leser sich befunden hatte.

V. 20. 21. Ein Segenswunsch. *Chrysostomus*: Προῶτον παρ' αὐτῶν αἰτήσας τὰς εὐχάς, τότε καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ἐπεύχεται πάντα τὰ ἀγαθὰ. — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης) Eine auch bei Paulus sehr übliche Bezeichnung Gottes. Dieselbe kann entweder wie 1. Thess. 5, 23. (s. z. d. St.) besagen: *der Gott des Heils*, d. h. Gott, der das christliche Heil verleiht, oder, wie Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. 2. Kor. 13, 11.: *der Gott des Friedens*, d. h. Gott, welcher den Frieden wirkt. Zu Gunsten der ersten Fassung, welche von *Schlichting* vertheidigt wird, lässt der Inhalt des Segenswunsches selbst sich geltend machen. Für die letzte Fassung aber entscheidet der Gedankenanschluss an V. 18 f. Da nämlich die Schlusshälfte von V. 18. die Voraussetzung verrieth, dass die Empfänger des Schreibens von Vorurtheilen gegen die Person des Verfassers befangen seien, so liegt darin, dass in dem nachfolgenden Segenswunsche Gott als der Gott, der Frieden schafft, bezeichnet wird, zugleich die Beziehung angedeutet, dass derselbe auch zwischen den Lesern und dem Verfasser Frieden stiften, d. h. die christliche Anschauung der Leser mit der des Verfassers in Einklang bringen werde. So im Wesentlichen *Chrysostomus* (τοῦτο εἶπε διὰ τὸ στασιάζειν αὐτούς. Εἰ τοίνυν ὁ θεὸς εἰρήνης θεὸς ἐστὶ, μὴ διαστασιάζετε πρὸς ἡμᾶς.), *Oecumenius*, *Theophylact*, *Jac. Cappellus* u. M. Irrig leiten *Grotius*, *Böhme*, *de Wette*, *Bisping* u. A. die Benennung: „der Gott des Friedens“ daraus ab, dass auf Zwistigkeiten, die unter den Gemeindegliedern selbst geherrscht, Rücksicht genommen sei. Denn zur Annahme eines durch innere Streitigkeiten zerrissenen Gemeindezustandes berechtigt weder die Mahnung 12, 14., noch sonst etwas im Brief. — ὁ ἀναγαγὼν κτλ.) Weitere Charakteristik Gottes als dessen, der durch die Auferweckung Christi von den Todten das Erlösungswerk desselben sanctionirt und beglaubigt hat. — ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν) *der von den Todten emporgeführt hat* (vergl. Röm. 10, 7.), d. h. der vom Tode erweckt hat. Unrichtig meinen *Bleek*, *de Wette* und *Bisping*, dass in ὁ ἀναγαγὼν zugleich der Begriff der Erhebung in den Himmel enthalten sei. Denn da ὁ ἀναγαγὼν nicht absolut steht, sondern den Zusatz ἐκ νεκρῶν bei sich hat, so hätte auch jener Begriff noch durch

einen besonderen Zusatz bemerklich gemacht werden müssen. Es würde also ὁ ἐκ νεκρῶν εἰς ὕψος ἀναγαγὼν oder ähnlich geschrieben sein. — τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν) den erhabenen (vergl. 4, 14.) Hirten der Schaaf. Zu dem Bilde vergl. Joh. 10, 11 ff. Matth. 26, 31. 1. Petr. 2, 25. 5, 4. (ὁ ἀρχιποιμήν). Nach *Theophylact*, *Bengel*, *Bleek*, *de Wette*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. hat der Verfasser bei dem Ausdruck LXX. Jes. 63, 11. vor Augen gehabt, wo es in Bezug auf Moses heisst: ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων; — eine Annahme, die bei der Gangbarkeit des Bildes im N. T. gewiss entbehrlich ist. — ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου) kraft des Blutes eines ewigen Bundes, d. h. kraft des von Christus vergossenen Blutes, durch welches der Neue Bund besiegelt ward, vergl. 9, 15 ff. 10, 29. *Oecumenius*, *Theophylact*, *Clarius*, *Calvin*, *Bengel*, *Bleek*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford* u. A. verknüpfen die Worte mit ὁ ἀναγαγὼν, weichen dann aber in der Sinnbestimmung wieder von einander ab. Nach *Bleek* (ähnlich *Bisping*) will der Verfasser sagen: „Gott habe Christum aus den Todten heraufgeführt in dem Blute des ewigen Bundes, so dass er das vergossene Blut gleichsam mit sich nahm, indem er sich durch dasselbe den Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnete und es seine Kraft zur Versiegelung eines ewigen Bundes fort und fort behielt.“ Allein diese Deutung fällt mit der irrigen Voraussetzung, dass ὁ ἀναγαγὼν zugleich den Begriff der Erhebung zum Himmel in sich schliesse. Nach *Oecumenius* 2., *Theophylact* 2. und *Calvin* dagegen steht ἐν gleichbedeutend mit σύν: welcher Christum von den Todten erweckt hat sammt dem Blute des ewigen Bundes, so dass dieses ewige Kraft behält, während *Clarius* (vergl. die erste Erklärung bei *Oecumenius* und *Theophylact*) die Worte so versteht, als ob εἰς τὸ εἶναι τὸ αἷμα αὐτοῦ ἡμῖν εἰς διαθήκην αἰώνιον geschrieben wäre, und *Bengel* ἐν αἵματι mit διὰ τὸ αἷμα (um des Blutes willen) gleichsetzt. Aber alle diese Fassungen sind sprachlich unzulässig. Eben so unstatthaft ist es, ἐν bei dieser Verbindung instrumental (*Delitzsch*: „mittelst, vermöge, kraft“; *Alford*: „through the blood“) zu fassen. Denn bringt man die Instrumentalbedeutung streng zur Geltung, so entsteht ein falscher Gedanke, da das Mittel, durch dessen Anwendung die Wunderthat der Auferweckung vollbracht ward, nicht Christi Blut sondern Gottes Allmacht ist. Vermischt man aber mit dem Begriff der Vermittlung den Begriff der vermittelnden Ursache, wie von *Delitzsch* und

*Alford* geschieht, indem jener das „kraft“ in „virtute ac merito sanguinis ipsius in morte effusi“, dieser das „through“ in „in virtue of the blood“ abschwächt, so kommt man auf *Bengel's* sprachwidrige Gleichsetzung des ἐν αἵματι mit διὰ τὸ αἷμα zurück. Eine zweite Classe von Auslegern verbindet ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου mit dem unmittelbar vorhergehenden μέγαν, indem sie dann entweder, wie *Sykes* und *Baumgarten*, τὸν μέγαν als einen Begriff für sich nehmen, oder, wie *Starck*, *Wolf* und *Heinrichs*, bei demselben den Begriff des Hirten noch forttönen lassen. Am natürlichsten indess ist es, mit *Beza*, *Estius*, *Grotius*, *Limborch*, *Schulz*, *Böhme*, *Kuinoel*, *Stengel*, *Ebrard*, *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 601.) u. A. ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου als instrumentale Näherbestimmung zu dem Gesamtbegriff τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν anzusehen, so dass durch den Zusatz angegeben wird, wodurch Christus der erhabene Hirt, mit welchem kein anderer Hirt sich in Parallele stellen lässt, geworden ist. Vergl. Act. 20, 28.: προσέχετε . . παντὶ τῷ ποιμένῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. — διαθήκης αἰωνίου) Vergl. Jerem. 32, 40, 50, 5. Jes. 55, 3. 61, 8. *Theodoret*: Αἰώνιον δὲ τὴν καινὴν κέκληκε διαθήκην, ὥς ἐτέρας μετὰ ταύτην οὐκ ἐσομένης· ἵνα γὰρ μὴ τις ὑπολάβῃ, καὶ ταύτην δι' ἄλλης διαθήκης παυθῆσθαι, εἰκότως αὐτῆς τὸ ἀτελεύτητον ἔδειξεν.

V. 21. Καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ) schaffe, dass ihr ἄρτιοι, fertig oder vollkommen werdet in jedem guten Werk. *Oecumenius*: πληρῶσαι, τελειῶσαι. — εἰς τὸ ποιῆσαι) Angabe des Zweckes, nicht der Folge (*Schlichting* u. A.): auf dass ihr vollbringet. — τὸ θέλημα αὐτοῦ) seinen Willen, d. h. das, was sittlich gut und heilsam ist. Mitbefasst nämlich in dem Ausdruck ist wohl die treue Ausdauer im Christenthum. — ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) indem er in euch (falsch *Böhme*: unter euch) das vor ihm Wohlgefällige wirkt durch Jesus Christus. Modalbestimmung zu καταρτίσαι. — τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ) so viel wie τὸ αὐτῷ εὐάρεστον. Vergl. 2. Kor. 5, 9. Röm. 12, 1. 14, 18. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18. — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) gehört weder zu καταρτίσαι (*Bloomfield*), noch zu τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ (*Grotius*, *Hammond*, *Michaelis*, *Storr* u. A.), sondern zu ποιῶν. — ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας) sc. ἔστω. — ἡ δόξα) die ihm gebührende Ehre. — Die Doxologie wird von *Limborch*, *Wei-*

stein, Bengel, Chr. Fr. Schmid, Ernesti, Delitzsch, Alford u. A. auf Gott bezogen, und dafür lässt sich geltend machen, dass in dem Segenswunsche ὁ θεὸς das Hauptsubject bildet. Richtiger aber, theils wegen des unmittelbaren Anschlusses von ᾧ an Ἰησοῦ Χριστοῦ, theils wegen des Zweckes des ganzen Sendschreibens, die im Glauben an Christus wankend gewordenen Leser vor dem Rückfall in's Judenthum zu warnen, bezieht man dieselbe mit Calvin, Jac. Cappellus, Grotius, Böhme, Bleek, Stengel, Tholuck, Bisping, Riehm (Lehrbegr. des Hebräerbr. p. 286.) und den Meisten auf Christus.

V. 22. Bitte um freundliche Aufnahme des Briefs. — ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως) *ertraget das Wort des Zuspruchs*, gewährt ihm Eingang bei euch, verschliesset euch vor demselben nicht. Verfehlt lassen die *Vulgata* und *Stein* παρακλήσεις hier „Trost“ bedeuten. Weder das Verbum ἀνέχεσθε, noch der Inhalt des Sendschreibens passt dazu. — ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως) Vergl. Act. 13, 15. Nicht bloss die im Brief zerstreuten Ermahnungen (*Dindorf*, *Kuinoel*) sind darunter zu verstehen; eben so wenig ist bloss an Kap. 13. (*Semler*), oder an die letzten vorzugsweise paränetischen Abschnitte Kap. 10, 19—13. (*Grotius*, *Calov* u. A.) dabei gedacht. Vielmehr ist damit, wie auch das nachfolgende ἐπέστεila erweis't, der Brief selbst in seinem vollen Umfang gemeint. — καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστεila ὑμῖν) Motivirung der Bitte durch die Kürze des Briefs: *auch* (d. h. abgesehen davon, dass durch euer gefahrdrohendes Schwanken im Christenglauben die Ansprache an euch mir als Gewissenspflicht geboten war) *habe ich ja nur mit kurzen Worten an euch geschrieben*. *Theophylact*: Τοσαῦτα εἰπὼν, ὅμως βραχέα ταῦτα φησιν, ὅσον πρὸς ἃ ἐπεθύμει λέγειν. — διὰ βραχέων) so viel wie δι' ὀλίγων 1. Petr. 5, 12. — ἐπιστέλλειν) in der Bedeutung „einen Brief schreiben“ im N. T. noch Act. 15, 20, 21, 25.

V. 23. Mittheilung der Neuigkeit, dass Timotheus befreit worden sei, und Verheissung, in Gemeinschaft des Timotheus, falls dessen Ankunft sich nicht verzögere, die Leser zu besuchen. — γινώσκετε) ist Imperativ (*Peschito*, *Vulgata*, *Faber Stapulensis*, *Luther*, *Calvin*, *Beza*, *Bengel*, *Böhme*, *Bleek* I. p. 278., *Stein*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, *Alford*, A.), nicht Indicativ (*Vatablus*, *Nösselt* Opuscc. I. p. 256., *Morus*, *Schulz*, *Bleek* z. St., *de Wette*, A.). Denn dass der Verfasser, wenn die Leser noch nichts von des Timotheus Befreiung wussten, Näheres darüber hätte mit-



theilen müssen, lässt sich nicht behaupten, während andererseits bei der Annahme des Indicativs die ganze Notiz eine überflüssige würde. — *γινώσκετε ἀπολελυμένον*) *wisset als einen Losgelassenen*, d. h. wisset, dass er losgelassen ist. Vergl. *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 309. Aufl. 5. p. 396. Falsch wollen *Storr*, *Schleussner*, *Bretschneider*, *Paulus* *γινώσκετε* gefasst wissen: haltet in Ehren, oder: nehmt freundlich auf, wogegen ebenso wie gegen die Deutung von *Schulz*: „ihr kennt den Bruder Timotheus, den losgekommenen“ schon die Nichtwiederholung des Artikels *τὸν* vor dem Particip entscheidet. — *ἀπολελυμένον*) ist von *Befreiung aus Gefangenschaft* zu verstehen. So *Chrysostomus*, *Oecumenius* und *Theophylact* (alle Drei indess schwankend), dann *Beza*, *Grotius*, *Er. Schmid*, *Seb. Schmidt*, *Hammond*, *Wolf*, *Bengel*, *Sykes*, *Chr. Fr. Schmid*, *Böhme*, *Bleek*, *de Wette*, *Stengel*, *Ebrard*, *Bisping*, *Delitzsch*, A. Von einer Gefangenschaft des Timotheus wissen wir nun freilich anderweitig nichts, aber die Möglichkeit derselben lässt sich nicht bestreiten. Die Annahme, dass *ἀπολελυμένον* bedeute: an die Hebräer mit unserem Briefe abgesandt (*Theodoret*, Unterschrift des Briefs in vielen Minuskeln: *ἐγράφη ἀπὸ Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου*, *Faber Stapulensis*, A.), oder: irgendwohin abgesandt und somit abwesend vom Verfasser (*Estius*, *Jac. Cappellus*, *Limborch*, *Carpzov* u. M.), haben den einfachen Wortsinn gegen sich. — *ἐὰν τάχιον ἔρχηται*) *falls er baldigst* (früher, ehe ich meinen jetzigen Aufenthaltsort verlasse) *zu mir kommt* (falsch *Grotius*, *Heinrichs*, A.: zurückkommt). — *ὁψομαι ὑμᾶς*) *Oecumenius*: *ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς*.

V. 24. Bitte um Ausrichtung von Grüßen, nebst Bestellung von Grüßen an die Leser. — *πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους*) Diese Personbezeichnung hat etwas Auffälliges, indem es nach ihr den Anschein gewinnt, als ob der Brief weder an die Gemeindevorsteher, noch an die Gesamtgemeinde, sondern an einzelne unbeamtete Mitglieder der letzteren gerichtet sei. Wahrscheinlich indess ist die Meinung des Verfassers nur die, dass diejenigen, denen der Brief zum Vorlesen werde überliefert werden, sowohl sämtliche Vorsteher als auch sämtliche übrigen Glieder der Gemeinde grüssen sollen. — *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*) ist nicht aus Verschlingung einer Localpräposition in die andere zu erklären, so dass es für *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* stände, was *Winer*, Gramm. Aufl. 6. p. 554. Aufl. 5. p. 607. für möglich hält. Es bedeutet: *die von Italien her*, d. h. die aus Ita-

lien gekommenen und jetzt in der Umgebung des Verfassers sich befindenden Christen. Das generelle *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* scheint auf eine den Lesern bereits bekannte, compacte Mehrheit von Personen hinzuweisen. Höchst wahrscheinlich sind desshalb Christen gemeint, die aus Anlass der Neronischen Verfolgung aus Italien geflüchtet waren, und an dem gegenwärtigen Aufenthaltsorte des Verfassers zeitweilig sich niedergelassen hatten. Der Ausdruck beweist übrigens, dass der Brief *ausserhalb* Italiens geschrieben ward. S. p. 11 f.

V. 25. Abschliessender Segenswunsch, völlig gleichlautend mit Tit. 3, 15.

---

## N a c h t r ä g e.

Zu p. 19. Z. 1. v. o. Die Ansicht, dass Barnabas der Verfasser des Hebräerbriefs sei, hat *Wieseler* auf's Neue geltend gemacht in dem (zuerst als Kieler akademisches Festprogramm erschienenen) Schriftchen: Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser. Erste Hälfte. Kiel 1861. 8.

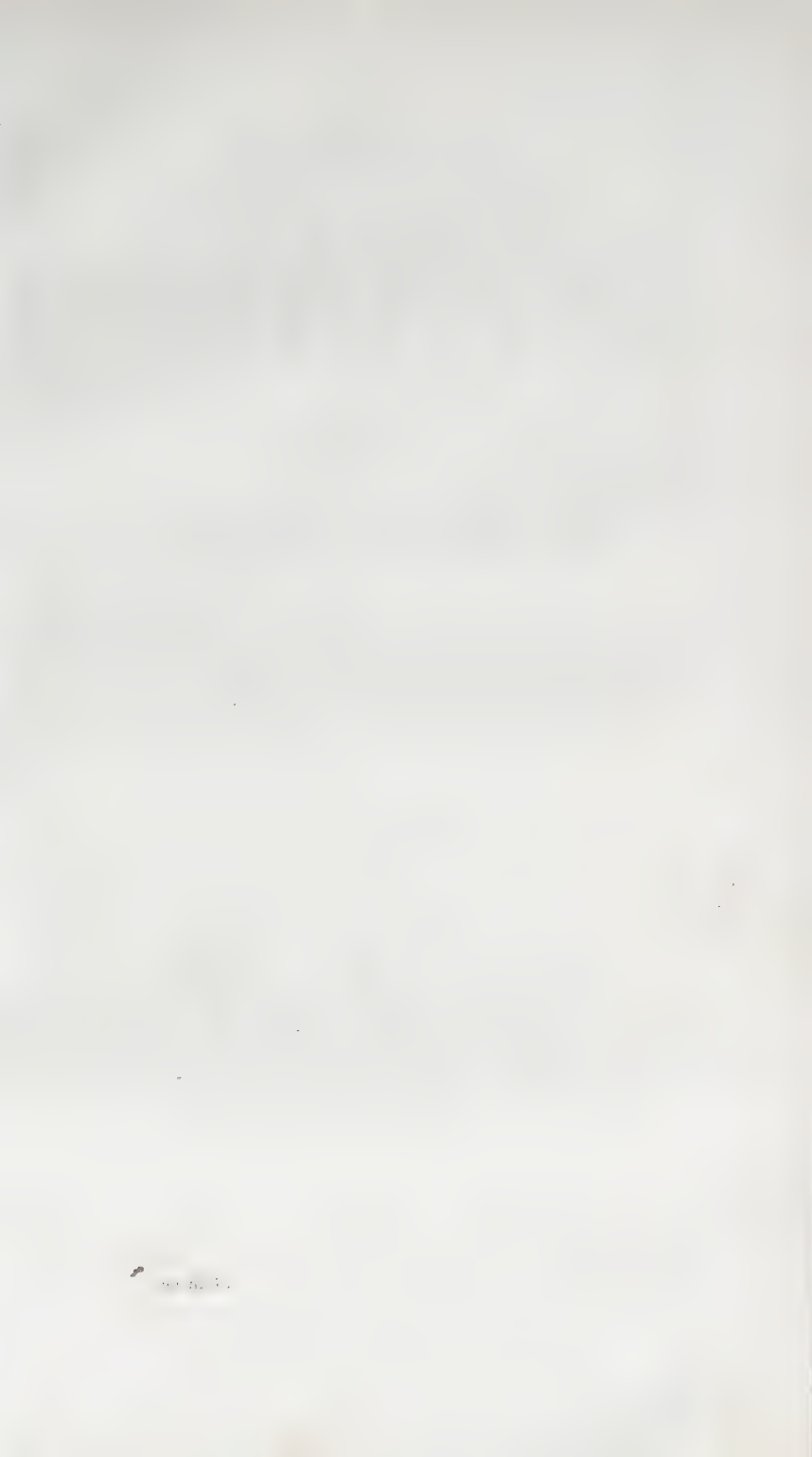
Zu den krit. Bemerkk. p. 53—55. Nach den Angaben *Tischendorf's* (Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae. Lips. 1860. 4. p. 35. 20.) findet sich im Codex Sinaiticus Hebr. 1, 1.: ἐπ' ἐσχάτου. — 1, 2.: die Wortstellung καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. — 1, 3.: das blosse καθαρισμὸν ohne vorausgeschicktes δι' ἑαυτοῦ. — ebendasselbst: die Wortfolge τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. — ebendasselbst: τῶν ἁμαρτιῶν ohne nachfolgendes ἡμῶν, welches letztere indess nach *Tischendorf* (a. a. O. p. 44.) von einem späteren Corrector hinzugesetzt ist. — 1, 8.: von zweiter Hand: ῥάβδ. τῆς ἐν-θύτητος ῥάβδος τῆς, während die erste Hand vom ersten ῥάβδος zum zweiten übergesprungen war. — 1, 12.: von erster Hand: ἀλλάξεις.

Zu p. 116. Z. 10. v. u. Zu 3, 1—6. vergl. *Carl Wilh. Otto*, der Apostel und Hohepriester unsres Bekenntnisses. Eine exegetische Studie über Hebr. 3, 1—6. Leipz. 1861. 8. Der Verfasser findet (vergl. p. 96.) in den Worten vermittelt einer lang gedehnten Kette willkürlicher Behauptungen und irriger Voraussetzungen den völlig unmöglichen Sinn: „(V. 1.) Hieraus (2, 10—18.), ihr lieben Brüder, die ihr, vom Tode errettet, Gott dargebracht seid, und euer Heimathsrecht im Himmel habt, ersehet, dass der Botschafter und Hohepriester, welcher in seiner eigenen Person unser Bekennen an das himmlische Ziel ge-

tragen, und als Mittler fort und fort in den Himmel einführt, nämlich Jesus, (V. 2.) ein Beauftragter (Vertrauensorgan) dess ist, welcher ihn (dazu) gemacht, d. i. (vergl. p. 65.) als Jesus in's Dasein gerufen hat, wie auch Moses *in* dem Hause Gottes, d. i. in der Beschränkung und Unterordnung, wie sie mit seiner Stellung *im* Hause Gottes gegeben war. (V. 3.) Denn (vergl. p. 87.) grösserer Herrlichkeit (d. i. höherer Machtstellung) ist dieser gewürdigt worden vor Mose, in welchem Maasse grössere Ehre, wie das Haus (d. i. Gottes), der hat, welcher es eingerichtet. (V. 4.) Denn jedes Haus wird von irgend Jemandem eingerichtet (aber *allen* seinen Bedürfnissen zu entsprechen, das vermag keiner); der es aber *mit Allem* eingerichtet (sc. wie Jesus das Haus Gottes, für Zeit und Ewigkeit), der ist Alles vermögend, ist göttlichen Wesens. (V. 5.) Und zwar Moses war betraut *in* seinem ganzen Hause als Diener, um zu bezeugen, was offenbart werden sollte, (V. 6.) Jesus aber als der Christ (vergl. p. 90.) betraut als Sohn (sc. Gottes) *über* sein (sc. Gottes) Haus. Dessen (sc. Gottes) Haus *sind* wir und bleiben wir, wenn wir anders die Freudigkeit und das Rühmen der Hoffnung bis zum Ende fest behalten.“

---





KRITISCH EXEGETISCHER  
K O M M E N T A R  
über das  
N E U E T E S T A M E N T

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,  
Oberconsistorialrath in Hannover.

Vierzehnte Abtheilung  
die drei Briefe des Johannes umfassend.

Bearbeitet

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n ,  
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.  
1 8 6 1 .

KRITISCH EXEGETISCHES

# H A N D B U C H

über die

## drei Briefe des Johannes

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

Pastor zu Wittenförden bei Schwerin.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

---

G ö t t i n g e n ,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 6 1.





## V o r r e d e.

---

Indem ich meinen Commentar über die Johanneischen Briefe zum zweitenmal veröffentliche, kann ich es mit dem Bewusstsein thun, dass ich ernstlich bemüht gewesen bin, den berechtigten Ansprüchen möglichst zu genügen. Eine Vergleichung mit der 1. Ausgabe wird es bezeugen, dass ich mich nicht mit einer blossen Revision und gelegentlichen Berücksichtigung der neueren einschläglichen Literatur begnügt habe, sondern dass diese 2. Ausgabe das Product eines erneuerten Durchdenkens des auszulegenden Stoffes im Ganzen und Einzelnen ist, wobei die neueren Untersuchungen sorgfältig zu Rathe gezogen sind. Bei dieser Arbeit musste ich oft mit Wehmuth daran denken, dass der Mann, dem ich in der Vorrede zu der 1. Ausgabe meine treue Liebe bezeugen konnte, nicht mehr unter uns weilt, um so mehr, als es ihm nicht vergönnt war, seine Absicht, die von ihm zweimal herausgegebene Erklärung der Briefe ganz umzuarbeiten, auszuführen, da der Tod ihn uns entriss, als er, wie *Bertheau* in dem Vorworte zu der 3. Auflage des Lückeschen Commentars über die Briefe des Evangelisten Johannes berichtet, nach Vollendung der Einleitung die Auslegung selbst erst eben begonnen hatte. Hat *Lücke* selbst uns

aber auch verlassen, so können wir uns doch freuen, dass uns so treffliche Früchte seines Arbeitens in dem Dienste des Herrn, dem sein Herz in ganzer Liebe angehörte und zu dem er nun eingegangen ist, als ein mahnendes Denkmal seiner zarten Gewissenhaftigkeit und sorgfältigen Gründlichkeit in der Erforschung der Wahrheit geblieben sind. Mögen sie als solches der Gegenwart und Zukunft zum Segen gereichen! — *Düsterdieck* hat seit dem Erscheinen der 1. Ausg. meines Commentars den seinigen zum Abschluss gebracht und damit ein durch „strenge und klare exegetische Methode“ ausgezeichnetes Werk vollendet. — Der zwar nur kurze, aber die Hauptgedanken des apostolischen Schreibens mit gesundem Tacte darlegende Commentar von *Myrberg* zeugt auf erfreuliche Weise von dem ernsten theologischen Geiste des fernen Verfassers. — Der in dem Commentar von *Ebrard* (welcher die 4. Abtheilung des 6. Bandes des *Olshausenschen* Commentars über das N. T. bildet) dargebotenen Auslegung habe ich vielfach entgegengetreten müssen, da sie leider nur zu oft die gründlich-solide Forschung vermissen lässt, wofür geistreiche Einfälle und moderne Reflexionen keinen ausreichenden Ersatz bieten\*). Ausser diesen Com-

---

\*) Wenn auch die unziemliche Weise, mit der sich *Ebrard* bisweilen wie in triumphirender Siegesgewissheit über die Auslegungen von *Düsterdieck* (vrgl. S. 174. 248. 434.) u. A. auslässt, hier ungerügt bleiben mag, so verdient doch die Unrichtigkeit, mit welcher er nicht selten die Erklärungen seiner Vorgänger anführt, die ernsteste Rüge. Ich will nur einige Beispiele anführen. S. 112. sagt *Ebr.*, dass *Düsterd.* und ich unter  $\acute{\alpha}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  1. Joh. 1, 9. „ein Bekennen vor Menschen verstehen“, was doch ganz und gar nicht der Fall ist. S. 126. stellt *Ebr.* mich mit *Augustin*, *Düsterdieck* u. A. als Vertreter einer und derselben Ansicht zusammen; während es in m. Comm. heisst: „die Motivirung, die *Calvin* giebt und die sich auch bei *Augustin*, — — *Düsterdieck* findet, ist unrichtig. S. 180 behauptet *Ebr.* gänzlich ohne Grund, dass *Düsterd.* unter  $\rho\acute{\alpha}\sigma\mu\omicron\varsigma$  „die Menschenwelt als solche“ verstehe. S. 185 heisst es, dass in den Ausdrücken  $\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta.$   $\tau\omicron\omega\upsilon\ \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\omega\upsilon$  der Genitiv ein Genitiv des Objects sein könne, „dann wäre  $\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta.$   $\tau.$   $\sigma.$  die Begierde nach Fleisch,  $\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta.$   $\tau.$   $\acute{\omicron}\phi\theta.$  die Begierde nach Augen und so fasst es *Huther*“; in m.

mentaren verdanke ich einigen Monographien manche fördernde Anregung, so namentlich den beiden, die Disposition des 1. Briefes behandelnden Schriften von *Erdmann* und von *Luthardt* und der die kritische Frage über die 3 Briefe besprechenden Abhandlung von *Hilgenfeld* (in d. Tübing. theol. Jahrb. 1855). —

Durch die gütige Mittheilung des Herrn Prof. Dr. *Keil* — gegenwärtig in *Leipzig* — bin ich jetzt im Stande, die von *Panzer* gegebene Notiz, dass die von *Reffeler* besorgte Ausgabe der Luth. Bibelübersetzung Frankfurt 1574 in Verlegung *Joh. Feyerabendt's* die erste in Deutschland herausgekommene sei, welche 1. Joh. 5, 7. enthalte, für eine irrige zu erklären. In dieser auf der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Bibliotheca Paulina) befindlichen Ausgabe, welche „nur Capiteleintheilung, aber keine Verseintheilung und Versbezeichnung hat, sondern innerhalb der Capitel nur Zeilenabsätze, wo eine neue Materie beginnt“, lautet die betr. Stelle: „Und der Geist ist es, der da zeuget, dass der Geist Wahrheit ist. Denn drey sind, die da zeugen auff Erden, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drey sind beisammen. So wir der Menschen Zeugniss annehmen u. s. w.“ —

Comm. aber heisst es: „der Genitiv ist h. nicht der des Objects, sondern der des Subjects“. S. 212 schreibt *Ebr.*: „die Worte *ὁ ἀρνούμενος τ. πατέρα κ. τ. υἱόν* sind nicht attributive Bestimmung zu *οὗτος* (wie *Huther* will), sondern *οὗτος* weist zurück auf das vorangehende *ὁ ἀρνούμενος ὅτι* etc.“; in m. Comm. heisst es: „*οὗτος* geht auf *ὁ ἀρνούμενος* zurück“, und hernach zu den Worten: *ὁ ἀρν. τ. πατ. κ. τ. υἱόν*: „dieser Satz knüpft sich nicht an *οὗτος* an.“ S. 427 behauptet *Ebr.*, dass *Düsterd. ἐντολὴν* von dem „Gebote der Liebe“ erkläre; *Düsterd.* aber sagt ausdrücklich: „Mit Unrecht meint *Lücke*, dass h. von dem besonderen Gebote der Bruderliebe geredet werde u. s. w.“ S. 451 führt *Ebr.* meine Erklärung der Worte: *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* 3. Joh. V. 12. an und bemerkt dazu: „*Düsterdieck* stimmt dem bei“; in der That aber bestreitet D. meine Auffassung und giebt eine davon gänzlich verschiedene Erklärung. Doch sat superque sat. Man sieht, wie wenig man sich auf die Anführungen *Ehrard's* verlassen kann. In seinem Vorworte weist er den ihm gemachten Vorwurf der Flüchtigkeit zurück — aber woraus sollen denn so falsche Angaben erklärt werden?

„Herausgeber und Verleger sind nicht auf dem Titelblatt, sondern auf der letzten Seite des Buches, hinter der Apokalypse angezeigt.“ — Ich sage hierdurch dem Herrn Prof. *Dr. Keil* für diese, sowie meinem Freunde *Dr. Klose* in *Hamburg* für die S. 211 bemerkten Notizen meinen aufrichtigsten Dank.

Wittenförden, den 22. Juni 1861.

J. Ed. Huther.

### Druckfehler.

S.	26.	Zeile	22	von	oben	liess	und	statt	oder.
„	36.	„	3	„	unten	„	appositionellen	„	oppositionellen.
„	45.	Note*)	Z. 10	v.	ob.	„	schaubar	„	scheinbar.
„	88.	Zeile	22	von	oben	„	nach	„	noch.
„	97.	„	2	„	unten	„	aetatem	„	aetatum.
„	101.	Note**)	Z. 6	v.	oben	„	in den	„	in.
„	111.	Zeile	10	von	oben	„	1. Tim.	„	Tim.
„	134.	„	26	„	„	„	verhält	„	erhält.
„	140.	„	20	„	„	„	ἐν τ. φωτί	„	ἐκ τ. φ.
„	158.	„	11	„	„	„	gerecht	„	gericht.
„	172.	„	30	„	„	„	wird	„	ward.
„	191.	„	12	„	„	„	πν. τῆς ἀληθείας	„	πν. τ. πλάνης.
„	202.	„	30	„	„	„	et	„	at.
„	208.	„	5	„	unten	„	ποιῶμεν	„	πονῶμεν.
„	211.	Note***)	Z. 3.	v.	ob.	„	Panzer	„	Tanzer.



## Der erste Brief

des

## Apostel Johannes.

---

### Einleitung.

#### §. 1.

#### *Inhalt und Zweck des Briefes.*

1. *Die Grundgedanken.* Die ganze Gedankenentwicklung des Briefes ruht auf dem einen Grundbewusstsein des Gegensatzes zwischen der „Welt“ und den „Gläubigen.“ Während jene sich unter der Gewalt und Herrschaft des Teufels befindet, stehen diese in der *Gemeinschaft Gottes*: die der Welt Angehörenden sind *die Kinder des Teufels*, diese sind *die Kinder Gottes*. Der objective Grund der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Gott ist die in der Liebe Gottes begründete Sendung seines Sohnes zur Versöhnung der Welt oder die Menschwerdung des Sohnes Gottes (des ewigen Lebens, das ewig bei Gott war) und dessen Selbsthingabe in den Tod; der subjective Grund ist der *Glaube* an diese Thatsache der göttlichen Liebe: wer an den Sohn Gottes Jesus Christus glaubt gehört nicht mehr der Welt an, sondern ist aus göttlichem Samen gezeugt ein Kind Gottes. Darum hat der Christ vor Allem sich vor

der Irrlehre zu hüten, welche, indem sie Jesus und den Sohn Gottes (oder Christus) von einander trennt, die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische — also die That-  
 sache der Offenbarung der göttlichen Liebe — leugnet und dadurch den Grund der Lebensgemeinschaft mit Gott auf-  
 hebt. — In der Gemeinschaft, die der Gläubige, gesalbt mit dem heiligen Geiste, in Christus mit Gott hat, besitzt derselbe sowohl die *wahre Erkenntniss* als auch die *Gerechtigkeit*. Während die Welt von der Finsterniss beherrscht ist und die ihr Angehörigen nicht wissen, wohin sie gehen, wandeln die Gläubigen im *Lichte*; vom heiligen Geiste erleuchtet kennen sie Gott in der Wahrheit seines Wesens und wissen Wahrheit und Lüge von einander zu unterscheiden; zugleich aber steht ihr Leben im entschiedensten Gegensatze zur Sünde; diese ist ihrem Wesen so entgegengesetzt, dass sie, als die aus Gott Gebornen, nicht sündigen, ja nicht sündigen können, sondern dem Vorbilde Christi gemäss *die Gerechtigkeit thun*, wogegen die der Welt Angehörigen als Kinder des Teufels die Sünde thun, die das Princip ihres Lebens ist. Zwar ist sich der Christ bewusst, dass auch er noch Sünde hat, aber indem er sie nicht leugnet, sondern sie offen bekennet, *reinigt ihn das Blut Christi* und in dem Bewusstsein, dass Christus der Gerechte sein Paraklet beim Vater ist, *heiligt er sich*, wie Christus heilig ist. — Das Wesen der Gerechtigkeit des Gläubigen ist *die Liebe zu Gott*, welche sich in dem *Gehorsam gegen seine Gebote* bethätigt, deren Inhalt die *Liebe zu den Brüdern* bildet. — Während die Welt, nach dem Typus des Kain, der seinen Bruder wegen seines gerechten Lebens hasste und tödtete, die Kinder Gottes hasst und sich im Hasse des Mordes schuldig macht, fühlt sich der Gläubige, nach dem Vorbilde Christi, verpflichtet den Bruder, nicht mit dem Worte, sondern mit der That zu lieben, und für ihn sein Leben zu lassen. In solcher Liebe besitzt er das Zeugniss der Kindschaft Gottes und darin das *ewige Leben*; während die Welt sich im Tode befindet, ist er aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen; in diesem Leben ist er frei von der Furcht, voll freudiger Zuversicht; er weiss, dass seine Gebete von Gott erhört werden und sieht mit Vertrauen dem Tage des Gerichts entgegen, an welchem er nicht zu Schanden wird, sondern Gott gleich werden wird, da er ihn sehen wird, wie er ist. — Noch ist die Zeit, wo die Welt dem Gläubigen feindlich entgegensteht und der Teufel ihn versucht, aber in seinem Glauben, der der Sieg über die Welt ist, hat er diese besiegt

und der Teufel kann ihm nichts anhaben; auch ist die Welt schon im Verschwinden begriffen; es ist, wie das Auftreten der Widerchristen zeigt, die letzte Stunde — bald erscheint Christus und mit ihm die Vollendung der Seinen.

2. *Der Gedankengang.* Voran steht eine Einleitung, in welcher der Ap. als den Inhalt der apostolischen Verkündigung die Erscheinung des ewigen Lebens, das bei dem Vater war, und als Zweck seines Schreibens die Vollendung der Freude in der Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus bezeichnet. 1, 1—4. Den Brief selbst beginnt er mit dem Gedanken, dass Gott Licht ist (1, 5.) woraus er folgert, dass die Behauptung, Gemeinschaft mit Gott zu haben, während man in der Finsterniss wandelt, eine Lüge sei (1, 6.); dass dagegen durch den Wandel im Lichte die Gemeinschaft der Christen unter einander und die Reinigung durch das Blut Christi bedingt sei (1, 7.). Im Anschluss an den letzten Gedanken wird hervorgehoben, dass wer ohne Sünde zu sein behauptet, sich selbst verführe und Gott zum Lügner mache, wegen Gott bei dem aufrichtigen Bekenntnisse der Sünde seine Treue und Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünde und Reinigung von der Sünde (1, 8—10.) beweise, dessen sich der Christ, wenn er sündigt, getrösten könne, da er Christus, den Gerechten, der die Versöhnung wegen der Sünden der ganzen Welt ist, als Paraklet beim Vater habe (2, 1. 2.). Mit V. 3 wendet der Ap. sich wieder zum Anfange seiner Ausführung zurück, indem er darlegt, dass (wie die Gemeinschaft mit Gott nur beim Lichtwandel) die Erkenntniss Gottes nur beim Gehorsam gegen seine Gebote und das Sein in Gott nur bei der Nachfolge Christi stattfinde (2, 3—6.). Das hierin für die Leser liegende Gebot, sagt der Ap., sei das alte Gebot, das sie von Anfang an gehört haben, und welches er ihnen jetzt von neuem ans Herz lege, weil die Finsterniss schon im Verschwinden begriffen sei. Darauf (2, 7. 8.) characterisirt er den Lichtwandel als den Wandel in der Bruderliebe, während derjenige, welcher seinen Bruder hasst, in der Finsterniss ist (2, 9—11.); und wendet sich dann direct an seine Leser, die er als wahre Christen anredet, welche Vergebung erlangt, den Vater erkannt und den Argen besiegt haben (2, 12—14.), um sie vor der Liebe zur Welt und der Verführung durch die Irrlehrer zu warnen. Die Ermahnung: „hebet nicht die Welt“ begründet er durch die Hinweisung auf die Unverträglichkeit der Weltliebe mit der Gottesliebe und auf das Vergehen der Welt und ihrer

Begierde (2, 15—17.). Die Veranlassung zu dieser Ermahnung findet der Apostel darin, dass die letzte Stunde ist, was sich in dem Auftreten der Antichristi zu erkennen giebt (2, 18.). So geht der Gedanke zur Betrachtung dieser Antichristi über. Der Ap. erwähnt zuerst das Verhältniss derselben zu der christlichen Gemeinde: „Sie sind,“ sagt er, „von uns ausgegangen, aber waren nicht von uns;“ und charakterisirt sie dann, nach der Zwischenbemerkung, dass seine Leser als Gesalbte vom Heiligen die Wahrheit kennen, als solche, welche leugnen, dass Jesus sei Christus (d. i. als Leugner der Identität von Jesus und Christus), womit sie sowohl den Vater als den Sohn leugnen (2, 19—23.). Nach der Ermahnung an seine Leser, bei dem zu bleiben, was sie von Anfang an gehört, wodurch sie in dem Sohne und in dem Vater blieben und das ewige Leben besässen, spricht er die Zuversicht zu ihnen aus, dass das Salböl, das sie empfangen, in ihnen bleibt und sie desshalb keines menschlichen Lehrers bedürfen und ermahnt sie, in Christo zu bleiben, damit sie bei seiner Wiederkunft nicht zu Schanden werden (2, 24—28).

Wie der Ap. Kap. 1, 5. aus dem Lichtwesen Gottes gefolgert hat, dass nur wer im Lichte wandle Gemeinschaft mit Gott habe, so folgert er jetzt aus der Gerechtigkeit Gottes, dass nur wer die Gerechtigkeit übe, aus Gott geboren sei (2, 29.). Da nun die Christen Kinder Gottes sind, und als solche die Hoffnung haben, einst ihm gleich zu sein, so ist ihnen diese Hoffnung ein Antrieb sich zu heiligen, wie Christus heilig ist, also die Sünde zu meiden, welche Gesetzeswidrigkeit ist, zumal Christus dazu erschienen ist, die Sünde hinwegzunehmen und selbst ohne Sünde ist. Aus der Sündlosigkeit Christi folgt, dass wer in ihm ist, nicht sündigt, dass dagegen wer sündigt, ihn nicht wahrhaft erkannt hat (3, 1—6.). Nachdem der Ap. darauf hingewiesen hat, dass nur der dem Vorbilde Christi gemäss gerecht ist, der die Gerechtigkeit *thut* (3, 7.), stellt er die, welche die Sünde *thun*, als Kinder des Teufels und die, welche aus Gott geboren sind, und desshalb, weil der Same Gottes bei ihnen bleibt, nicht sündigen können, einander scharf gegenüber (3, 8—10.) und giebt dann als die Gerechtigkeit, welche die Kinder Gottes üben, die Bruderliebe an, die er als den Inhalt der Botschaft, welche die Christen von Anfang an gehört haben, bezeichnet (3, 10. 11.). Warnend weist der Ap. auf die Welt hin, die dem Vorbilde des Kain gemäss die Kinder Gottes hasst und im Tode ist, wogegen der Gläubige in der Liebe zeigt, dass er



aus dem Tode ins Leben übergegangen ist (3, 12—15.). Das Vorbild der christlichen Liebe ist Christus: wie *er* sein Leben für uns dahin gab, so muss auch der Christ für die Brüder das Leben hingeben, und sich nicht mit einer blossen Scheinliebe begnügen, sondern in der That und Wahrheit lieben (3, 16—18.). Solche Liebe trägt ihren Segen in sich: wer sie übt weiss, dass er aus der Wahrheit ist und indem er dadurch die Anklage des eigenen Herzens überwindet, hat er Freude zu Gott in dem Bewusstsein, dass Gott seine Gebote erhört, weil er Gottes Gebote hält (3, 19—22.). An das Bisherige knüpft der Ap. sodann den Gedanken an, dass das Gebot Gottes ein Zwiefaches in sich fasse, nämlich, dass wir an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und uns einander lieben (3, 23.) und geht dann, nach der Bemerkung, dass wer Gottes Gebote halte mit Gott in Gemeinschaft stehe (er in Gott und Gott in ihm) und sich dieser Gemeinschaft durch den ihm von Gott gegebenen Geist bewusst sei (3, 24.), zu einer abermaligen Hinweisung auf die Irrlehrer über, die er mit der Warnung: „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind“ beginnt. Er giebt das charakteristische Merkmal des Geistes, der aus Gott ist und des Geistes des Antichrists an, spricht den Gläubigen den Sieg über die falschen Lehrer zu und stellt den Unterschied dieser und der apostolischen Lehrer dar; „jene sind aus der Welt, desshalb reden sie aus der Welt und die Welt hört sie; wir sind aus Gott, wer Gott kennt, höret uns“ (4, 1—6.). — Ohne überleitenden Gedanken lässt der Ap. die Ermahnung: „lasst uns einander lieben“ folgen, die er dadurch begründet, dass die Liebe aus Gott, oder — wie er auch sagt — dass Gott Liebe ist. Seine Liebe hat Gott durch die Sendung seines Sohnes zur Versöhnung unserer Sünden bewiesen; hat Gott uns aber so sehr geliebt, so müssen wir uns auch einander lieben; wenn wir das thun, dann ist Gott in uns und giebt uns diess durch seinen Geist zu erkennen (4, 7—13.). Nachdem der Ap. jene Erweisung der Liebe Gottes als den Inhalt des apostolischen Zeugnisses und den Glauben daran als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott bezeichnet hat, spricht er noch einmal den Gedanken, dass Gott Liebe sei, aus, um hervorzuheben, dass Gottes Gemeinschaft nur in der Liebe bestehe und dass diese Liebe sich darin vollendet zeige, dass wir Freude am Tage des Gerichtes haben, da die Liebe alle Furcht austreibe (4, 16—18.). Verpflichtet nun aber

die Liebe Gottes uns zur Gegenliebe gegen ihn, so ist zu bedenken, dass wir nur dann Gott wirklich lieben, wenn wir die Brüder lieben, denn wer den, den er siehet, nicht liebt, der kann unmöglich Gott lieben, den er nicht sieht (4, 19—21.). Dass der *Gläubige* die Brüder liebe, folgert der Ap. sodann daraus, dass derselbe aus Gott geboren sei; denn da er als solcher Gott liebt, der ihn geboren hat, so liebt er auch nothwendig die, welche aus Gott geboren sind d. i. seine Brüder (5, 1.); und ist sich dieser Liebe bewusst, indem er Gott liebt und seine Gebote hält. Nach der Bemerkung, dass die Liebe zu Gott in dem Halten seiner Gebote besteht und dass dem Gläubigen die Gebote Gottes nicht schwer sind, weil der aus Gott Geborne durch den Glauben die Welt überwindet (5, 3—5.), geht der Apostel dazu über, auf das göttliche Zeugniß für den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes sei, hinzuweisen. Er bezeichnet denselben als den durch Wasser und Blut Gekommenen und beruft sich hiefür auf das Zeugniß des Geistes. Dieses Zeugniß ist um so sicherer, als es ein dreifaches Zeugniß ist, nämlich das des Geistes, des Wassers und des Blutes. Wird ein menschliches Zeugniß angenommen, so gebührt diess noch vielmehr dem Zeugnisse Gottes. Dieses ist aber dem Gläubigen nicht bloss ein äusserliches, sondern zugleich ein innerliches, nämlich das ewige Leben, das ihm in dem Sohne Gottes gegeben ist (5, 6—12.). Wie schon früher, so hebt der Ap. auch hier wieder als ein Hauptmoment des ewigen Lebens des Gläubigen seine Zuversicht, dass Gott ihm seine Gebete erhört, hervor, woran er die Ermahnung knüpft Fürbitte für den Bruder zu thun, wenn derselbe sündigt. Doch macht er hierbei den Unterschied zwischen dem, der zum Tode und dem, der nicht zum Tode sündigt, und bemerkt, dass seine Vorschrift der Fürbitte nur in Bezug auf die gelte, die nicht zum Tode sündigen (5, 13—17.). — Dem Ende seines Schreibens sich zuwendend spricht der Ap. in drei Sätzen noch einmal die Grundgedanken desselben, nämlich, dass der aus Gott Geborne nicht sündige, dass sie, die Christen, aus Gott geboren seien, die Welt dagegen dem Argen gehöre und dass sie durch den Sohn Gottes den Sinn, den Wahrhaftigen zu erkennen, empfangen haben als Inhalt ihres christlichen Bewusstseins aus und schliesst nach der Bemerkung, dass wir in Christo in dem Wahrhaftigen sind und dass dieser der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist, mit der Ermahnung: Kindlein, hütet euch vor den Götzen.

Ueber die verschiedenen Auffassungen der Construction des Briefes vrgl. vornehmlich: *Erdmann*: *Prima Joannis ep. argumentum etc.* I. 1855.; *Lücke's Commentar* §. 4. 3. Aufl. 1856. und *Luthardt's Programm*: *de primae Jo. ep. compositione.* 1860. Die vorreformatorischen Ausleger haben sich mit der Frage nach der Composition des Br. kaum beschäftigt; seit der Reformation war zuerst die Ansicht vorherrschend, dass dem Briefe eine geordnete Gedankenfolge gänzlich abgehe (*Calvin*, *sparsim docendo et exhortando varius est*); seit *Matth. Flacius* nahmen einige Ausleger an, dass er aus einzelnen nur lose mit einander zusammenhängenden Aphorismen bestehe, in denen verschiedene Materien behandelt würden; daneben jedoch suchten Andere (*Calvin*, *Hunnius*) eine strengere Gedankenordnung nach einem dogmatischen Schema nachzuweisen; der scharfsinnigste Versuch der Art ist von *Bengel* gemacht, der sich auf die Stelle 5, 7. (nach der *Recepta*) stützend die Construction des Br. auf das Trinitätsdogma zurückführte, worin ihm *Sander* gefolgt ist. Den richtigen Gesichtspunkt für die Einsicht in die Structur des Briefes hat zuerst *Joach. Operinus* in seiner Schrift: *Johannis ap. paraenesis ad primos christianos de constanter tenenda communione cum patre ac filio ejus Jesu Christi etc.* Gotting. 1741. aufgewiesen, indem er zeigt, dass die in dem Proömium von Joh. selbst angegebene Tendenz es sei, von der er sich bei der Composition seines Schreibens habe leiten lassen. Dem von *Operinus* gegebenen Fingerzeige sind, ausser einigen früheren, fast sämtliche neuere Ausleger gefolgt; allein eine Uebereinstimmung hinsichtlich der Gliederung der Gedanken ist dessen ungeachtet nicht erzielt worden. — Während *Lücke* sich der aphoristischen Methode wenigstens annähert, indem er 8 Gedankengruppen unterscheidet, sind die übrigen neuern Ausleger bemüht gewesen, eine strengere Gedankendisposition aufzuweisen; allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass keiner dieser Versuche das Ziel wirklich erreicht hat. Man hat den Brief wohl in verschiedene Abschnitte eingetheilt und jedem derselben eine besondere Ueberschrift, die den denselben beherrschenden Hauptgedanken ausdrücken soll, gegeben, allein einerseits spricht sich derselbe Gedanke auch in andern Partien des Briefes aus und andererseits beherrscht jener Gedanke auch nicht immer den betreffenden Abschnitt so, dass er als der Einheitspunkt für die darin enthaltenen Sentenzen gelten kann. In der 1. Ausg. dieses Comment. ist — nach *de Wette's* Vorgang — ge-

sagt, dass der Br. von 1, 5. — 5, 17. in drei Gedanken-  
gruppen zerfalle, die sich dadurch von einander sondern,  
dass im Anfange einer jeden gleichsam der Accord ange-  
schlagen wird, der mehr oder weniger vernehmlich bis  
zum Ende derselben forttönt; als diese Accorde sind für  
die drei Gruppen die drei Wahrheiten: 1. Gott ist Licht  
1, 5.; 2. Christus (oder Gott) ist gerecht 2, 28. und 3.  
Gott ist die Liebe 4, 8. angegeben; dass aber diese Ac-  
corde durch die betreffenden Gedankengruppen wirklich  
hindurchklingen, ist nicht nachgewiesen und kann auch  
nicht nachgewiesen werden.

Dass auch die von andern Auslegern aufgestellten Dispositionen  
nicht zutreffen, hat *Luthardt* in der ang. Schrift gezeigt; allein das-  
selbe Urtheil ist auch über die Construction, die er selbst — nach  
Vorgang von *Hofmann* (Schriftbew. 2. Aufl. II, 2. S. 335 ff. — für  
die richtige hält, und wonach der Brief aus folgenden 5 Theilen be-  
steht: 1, 5. — 2, 11.; 2, 12—27.; 3, 28. — 3, 24 a.; 3, 24 b. — 4,  
21.; 5, 1—21., auszusprechen; denn wenn er den Inhalt des 3. Thei-  
les so bestimmt: salutis futurae spes christiana quantum afferat ad  
vitam sancte agendam, exponitur, so ist dies nicht zutreffend, da  
der Ap. in diesem ganzen Abschnitte nur 2, 2. auf die christliche  
Hoffnung hinweist, dieselbe also nicht die denselben beherrschende  
Hauptidee ist; wenn er dann den 4. Theil von dem göttlichen Geiste  
handeln lässt, so ist es zwar richtig, dass namentlich im Anfange  
desselben die Rede vom Geiste Gottes ist, allein von 4, 7. an geht  
die Gedankenentwicklung ohne Berücksichtigung desselben vor sich,  
erst V. 13 wird seiner — aber nur im Vorübergehen — wieder ge-  
dacht; viel entschiedener dagegen weist der Ap. auf denselben 5, 6 ff.  
hin; diese Stelle aber gehört nach *Luthardt* nicht dem 4., sondern  
dem 5. Theile an, der nach ihm von dem Glauben handelt; auch  
diese Bestimmung hat ihre Bedenken, da von dem Glauben nicht  
erst von 5, 1. an, sondern auch schon vorher 3, 23. 4, 13—16. sehr  
bestimmt die Rede ist.

Für das Verständniss der Construction des Briefes  
sind vornehmlich folgende 3 Punkte zu beachten: 1. dass  
die Absicht des Apostels die ist, seine Leser in der Ge-  
meinschaft Gottes zu erhalten, damit ihre Freude vollkom-  
men werde; 2. dass er zur Erreichung dieser Absicht ins-  
besondere die Gedanken entwickelt, dass die Gemeinschaft  
mit Gott nur bei einem im Glauben an Jesus Christus wur-  
zelnden dem Wesen Gottes entsprechenden heiligen Leben  
in der Liebe stattfindet und dass der Christ zu einem sol-  
chen Leben nicht nur verpflichtet ist, sondern es vermöge  
seiner Geburt aus Gott (durch welche er in einem absolu-



ten Gegensatze gegen die Welt, die ἐκ τοῦ πονηροῦ ist, steht) auch mit innerer Nothwendigkeit führt; 3. dass der Apostel diese Gedanken unter Berücksichtigung sowohl der hervorgetretenen antichristlichen Lüge als auch der Nähe der Wiederkunft Christi ausführt. Indem man diese Momente festhält, kommt es darauf an, die Punkte in der Gedankenentwicklung des Briefes zu fixiren, wo dieselbe eine solche Wendung nimmt, dass ein neu hervortretender Gesichtspunkt das Folgende beherrscht. Fast alle Ausleger stimmen mit Recht darin überein, dass die Verse von Kap. 1, 5. — Kap. 2, 11. eine in sich zusammengehörige Gedankengruppe bilden; die einheitliche Idee derselben ist aber nicht irgend ein einzelner Lehrsatz, der darin nach seinen Theilen auseinandergelegt würde, sondern die Antithese gegen den den Gegensatz zwischen Gottesgemeinschaft und Sündenleben verkennenden Indifferentismus, dem gegenüber der Ap. geltend macht, dass nur der in Gemeinschaft mit Gott sei und Gott erkenne, der im Lichte wandelt — oder die Gebote Gottes hält und seinen Bruder liebt. Die Zusammengehörigkeit dieser Sätze giebt sich auch äusserlich durch die nur hier vorkommenden Satzformen: ἐὰν ἐπωμεν etc. Kap. 1, 6. 8. 10. und ὁ λέγων etc. 2, 4. 6. 8. und dadurch zu erkennen, dass 2, 10. 11. offenbar auf 1, 5. 6. zurückweist. — Eine neue Wendung nimmt der Gedanke, wie auch die meisten Ausleger erkannt haben, mit 2, 12., indem der Apostel seine Leser, nachdem er sie an ihre Heilserfahrungen erinnert und diese als Grund und Voraussetzung seines Schreibens bezeichnet hat, in directer Paränese vor der Liebesgemeinschaft mit der Welt warnt. An diese Warnung schliesst sich die Hinweisung auf die Antichristen, die den Ap. veranlasst die Leser zu ermahnen, bei dem von Anfang an Gehörten zu bleiben, weil sie nur dann in dem Sohne und in dem Vater bleiben und das ewige Leben haben, so dass sie am Tage des Gerichtes nicht zu Schanden werden. Die letzte Wendung des Gedankens zeigt, wie sehr der Ap. bei dieser Ermahnung die Tendenz des ganzen Briefes (1, 4.) im Auge hat. Dazu aber, die warnende Hinweisung auf die Antichristen mit der Warnung vor der Weltliebe zu einem Ganzen zusammenzuschliessen, berechtigt der Umstand, dass die ἀνίχριστοι -- wie der Apostel später selbst sagt -- ἐκ τοῦ κόσμου sind. — In dem Bisherigen hat der Ap. zwar dargelegt, dass die Christen, wenn sie sich der Gemeinschaft mit Gott rühmen wollen, im Lichte (d. i. im Gehorsam gegen Gott und in der Liebe zu den Brüdern) wan-

deln, sich demnach der Weltgemeinschaft enthalten und treu bei dem Worte Gottes bleiben müssen, aber es ist von ihm noch nicht nachgewiesen, wie dieselben *ihrer Natur nach* im Gegensatze gegen die Sünde und damit auch gegen die Welt stehen. Zu dieser Nachweisung geht der Apostel 2, 29. über, indem er von da an ausführt, dass die Christen als solche aus Gott geboren, also Kinder Gottes sind, die sich in der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit nothwendig heiligen, die Gerechtigkeit thun und nicht sündigen, ja nicht sündigen können, weil der Same Gottes bei ihnen bleiht, während die, welche die Sünde thun und also der Welt angehören, die Kinder des Teufels sind. Diese Ausführung giebt der Ap. von 2, 29. — 3, 10., wo er mit den Worten καὶ ὅς μὴ ἀγαπῶν etc. von der Bruderliebe zu reden beginnt. Dass aber hiemit kein eigentlich neuer Abschnitt anfängt, obwohl der Begriff der Geburt aus Gott zurücktritt, erhellt nicht nur aus der Art der Verbindung mit dem Vorhergehenden, sondern auch daraus, dass der Ap. zunächst noch den Gegensatz, den er zuletzt so scharf markirt hat, festhält, indem er auf Kain, der ἐκ τοῦ πονηροῦ war, als den Repräsentanten der Welt hinweist. Der unmittelbare Uebergang von dem Begriffe der δικαιοσύνη zu dem der ἀγάπη kann nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass dem Ap. diese nicht etwas zu jener hinzukommendes, sondern die δικαιοσύνη selbst in ihrer thatsächlichen Erweisung ist. Die von der Liebe handelnden Sätze, in denen die Gedankenentwicklung deutlich von der Tendenz des Schreibens bestimmt ist, hängen bis V. 22. so eng zusammen, dass, wenngleich ein neues Moment nach dem andern hervortritt, doch kein Einschnitt zu machen vergönnt ist, bis V. 23. zu dem Begriffe der Bruderliebe der des Glaubens an den Namen des Sohnes Gottes Jesu Christi hinzutritt. Dies aber darf um so weniger übersehen werden, als in der ganzen bisherigen Ausführung von dem für den Zweck des Schreibens so wichtigen Momente des Glaubens noch nirgends eingehend die Rede gewesen, ja sogar das Wort: πιστεύειν noch nicht einmal vorgekommen ist. Zwar scheint der Ap. alsbald wieder zu etwas Anderem überzugehen, indem er 4, 1—6. von dem Unterschiede zwischen dem antichristlichen Geiste und dem Geiste Gottes und 4, 7—21. von der Bruderliebe redet, allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass der Ap. in diesen Abschnitten die Beziehung auf den Glauben durchaus festhält. In dem Abschnitte 4, 1—6. nämlich ist als das Merkzeichen des Geistes Gottes das

ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστόν etc. angegeben, dieses ὁμολογεῖν ist aber nichts anderes als der im Worte sich kund gebende Glaube εἰς τὸ ὄνομα τ. υἱοῦ Θεοῦ Ἰ. Χριστοῦ. Dass der Ap., indem er seine Leser zum Festhalten am Glauben ermahnen will, zunächst zur Prüfung der Geister auffordert, kann bei der Gefährdung der Gläubigen durch die aufgetretenen Irrlehrer nicht auffallen. Befremdender dagegen kann es erscheinen, dass V. 7. mit der Ermahnung ἀγαπῶμεν ἀλλήλους zu einer von der Liebe handelnden Gedankengruppe übergegangen wird; allein es ist zu beachten nicht nur, dass 3, 23. mit dem πιστεύσωμεν etc. das ἀγαπῶμεν ἀλλήλους eng verknüpft ist, sondern auch, dass die Ausführungen über die Liebe gerade dazu dienen den Zusammenhang derselben mit dem Glauben darzulegen. Der Gedanke des Ap. ist nämlich dieser: In Gott lebt nur derjenige, der Gott liebt; Gott kann nur geliebt werden, weil er die Liebe ist; als Liebe hat Gott sich durch die Sendung seines Sohnes zur Versöhnung der Sünden offenbart, also ist die Liebe zu Gott durch den Glauben an diese Thatsache der göttlichen Liebe bedingt. Indem nun aber der gläubige Christ, der als solcher aus Gott geboren ist, Gott liebt, gilt seine Liebe auch seinen Brüdern, die — wie er — aus Gott geboren sind. In der Entwicklung dieser Gedanken gewinnen nicht nur die früheren Aussagen des Ap. über die Bruderliebe ihre eigentliche Begründung, sondern legt sich auch die Nothwendigkeit des Glaubens für die Gemeinschaft mit Gott dar, so dass der Ap. in dem Folgenden dazu übergehen kann nach der Hinweisung auf die weltüberwindende Kraft des Glaubens von den göttlichen Zeugnissen für den Glauben zu handeln und hervorzuheben, dass der Gläubige das ewige Leben habe und darin die παρόρυσία πρὸς τὸν Θεὸν besitze. — So knüpfen sich die Gedanken von 3, 23. bis 5, 17. zu einem Ganzen zusammen, was sich auch darin zu erkennen giebt, dass 5, 13. (οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) offenbar auf 3, 23. zurückweist, wobei zu beachten ist, dass der Gedanke hier am Schlusse dieselbe Richtung auf die 1, 4. angegebene Tendenz nimmt, wie am Schlusse der vorigen Gruppe.

Aus dieser Darlegung erhellt, dass, wenn man das Proömium 1, 1—4. und den Schluss 5, 18—21. absondert, in dem Briefe drei Punkte wahrzunehmen sind, wo die Gedankenentwicklung eine solche Wendung nimmt, dass ein neu eintretender Gesichtspunkt das Folgende beherrscht und dass derselbe demnach in 4 Hauptabschnitte zerfällt

nämlich: 1. 5—2, 11; 2, 12—28; 2, 29—3, 22 und 3, 23—5, 17. Um bei seinen Lesern die Absicht seines Schreibens zu erreichen, tritt der Ap. in dem *ersten* Abschnitte dem sie gefährdenden sittlichen Indifferentismus entgegen, warnt er sie in dem *zweiten* vor der Weltliebe und den Antichristen, zeigt er ihnen in dem *dritten*, dass nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe der Natur des Christen entspreche und weist er sie in dem *vierten* auf den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, als den von Gott bezeugten Grund des christlichen Lebens hin\*).

3. *Veranlassung.* Aus Kap. 2, 18 ff. u. 4, 1 ff. ist zu entnehmen, dass dem Ap. das Auftreten der von ihm als *ἀντίχριστοι* bezeichneten Irrlehrer die specielle Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes gegeben hat. Es sind diess weder *verschiedene* Irrlehrer (nach *Storr* Zabier und Doketen; nach *Sander* Ebioniten und Doketen), noch auch „wirkliche Juden als Leugner der Messianität Jesu“ (*Löffler*: Dissert. hist. exeg. Joannis Ep. I. gnosticos impugnari negans 1784 und Committ. theol. ed. *Velthusen*; Bd. I.) oder „praktische Irrlehrer, aus dem Heidenthume hervorgegangen“ (*Bmy.-Crusius*), sondern *Doketen*, und zwar solche Doketen, welche die Identität Jesu und Christi leugneten, also der Irrlehre huldigten, welche *Irenaeus* dem Cerinth mit den Worten zuschreibt: Cerinthus — subjecit, Jesum — — fuisse — Joseph et Mariae filium —, post baptismum descendisse in eum — Christum, — — in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu; nicht nur die ang. Stellen, sondern auch 5, 5. 6; 1, 3. 3, 23. 4, 15. deuten nur auf diese Art des Dokerismus hin; unbegründet ist die Meinung mehrerer Ausleger (*Sander*, *Lücke*, auch *Thiersch*, *Hilgenfeld*, der sich jedoch nicht bestimmt entscheidet, u. A.), dass von dem Ap. zugleich der strengere Dokerismus, der Christus nur einen Scheinkörper zuschrieb, berücksichtigt sei, wofür man sich mit Unrecht auf die Stellen 1 Joh. 1, 1. 4, 2 und 2 Joh. 7 beruft. — Dass jene Doketen eine entschieden *antinomistische* Richtung gehabt oder sich in ihrem Wissensdünkel über die Verpflichtung zu einem sittlichen Lebenswandel erhaben gefühlt haben (*Hilgenfeld*, *Thiersch*., *Guericke*, u. A.) lässt sich nicht aus den sittlichen

\*) Man kann auch den 1. und 2. Abschnitt enger zu *einem* Ganzen zusammenfassen; dann enthält jener die Voraussetzungen für die in diesem ausgesprochene Warnung. Bei der dann entstehenden Dreitheilung wird in jedem Theile zum Schlusse auf die Freude hingewiesen, deren der Christ in der Gemeinschaft mit Gott theilhaftig ist.



Ermahnungen des Ap. folgern; es ist vielmehr zu beachten, dass der Ap. bei diesen Ermahnungen nirgends auf die Antichristen hinweist und dass er diese, wo er sie erwähnt, nirgends als Antinomisten charakterisirt\*).

Nach *Lücke* und *Erdmann* ist der Brief, wie durch das Auftreten der Antichristen, so auch durch den *bedenklichen Zustand* der Gemeinden, an die er gerichtet ist (*Erdmann* bezeichnet ihn als den einer sittlichen Depavation), veranlasst worden. Allein, wenngleich Einiges, namentlich die antithetische Haltung des Abschnittes 1, 5—2, 11 darauf hinweist, dass es bei Manchen nicht an Indifferentismus gegen die Heiligung des Lebens fehlte, so findet sich doch nirgends ein Tadel über den sittlichen Zustand der Gemeinden im Ganzen ausgesprochen; der Ap. ermahnt seine Leser nicht zur Rückkehr zu dem von den Christen ursprünglich bewiesenen sittlichen Ernst, sondern zum Beharren in dem, was sie sind und haben.

## §. 2.

### *Form und Character des Briefes.*

1. *Die Form.* Während das gesammte Alterthum die Schrift für einen *Brief* hielt, bezeichnet ihn zuerst *Heidegger* in s. Enchiridion bibl. 1681. pag. 986. als: brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Joanne scripti succinetum quoddam enchiridion. Aehnlich urtheilt *Michaelis*, der sie für eine „Abhandlung“ und zwar für den zweiten Theil des Evangeliums erklärt; eben so *Berger* (Versuch einer moralischen Einl. ins N. T.) und *Storr* (Ueber den Zweck der evangel. Gesch. u. Briefe Johannis), nur dass jener sie als den *praktischen*, dieser als den *polemischen* Theil des Evangeliums bezeichnet; auch *Bengel* meinte (Gnomon 2. Ausg.), sie sei eher ein libellus zu nennen, als ein Brief; sein Grund ist, weil ein Brief ad absentes mittitur, Joannes autem apud eos, quibus scribebat, eodem tempore fuisse videtur; ähnlich äussert sich auch *Reuss* (die Gesch. der heil. Schriften N. T. S. 217), indem er sie lieber „einen homiletischen Aufsatz, höchstens

\*) Gegen die Meinung, dass die Stelle 3, 4 für den Antinomismus der Irrlehre zeuge, bemerkt *Neander* (Gesch. d. Pflanzung d. Kirche durch d. Ap. S. 337) mit Recht, dass der Ap. gegen Antinomisten hätte sagen müssen: Wer das Gesetz verletzt, sündigt und Gesetzverletzung ist Sünde.

ein Pastoralschreiben, das die Leser gegenwärtig hat,“ als einen Brief nennen möchte. Allein diesen Ansichten entgegen beweist sich die Schrift durch die Form ihres Inhaltes als ein wirklicher Brief. Ueberall zeigt sich der Verf. in dem lebendigsten Gedankenverkehr mit seinen Lesern, und wenn auch nicht selten die objective Gedankenentwicklung, wie sie einer Abhandlung eigen ist, vorherrscht — was sich jedoch nicht minder in andern Briefen des N. T. findet —, so wendet sich die Rede doch immer wieder unwillkürlich zur Form der Anrede, wobei namentlich „die oft wiederkehrende vorzugsweise briefliche Formel, *ταῦτα γράφομεν* oder *γράφω* oder auch *ἔγραψα ὑμῖν* — im Unterschiede besonders von der Formel in der allgemeineren historischen Lehrschrift, dem 4. Evangelium, *ταῦτα γέγραπται* ohne *ὑμῖν* 20, 31. vrgl. 19, 35 u. 21, 24“ (Lücke), zu beachten ist. Mit Recht bemerkt Düsterdieck, dass, „die briefliche Natur sich in der ganzen Haltung und Bewegung der Schrift ausdrücke,“ indem in ihr „jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Composition und Darstellung herrscht, wie sie dem unmittelbar praktischen Interesse und der praktischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht.“ — Der Mangel eines Segenswunsches oder einer Doxologie am Schlusse findet eben so bei dem Briefe des Jacobus statt, und hat nichts Befremdendes; auffallender aber ist es, dass der Schrift auch der briefliche Anfang fehlt, indem der Verf. weder sich, noch die Leser, an die er schreibt, nennt; allein auch der Brief an die Hebräer lässt einen solchen Eingang vermessen. Man hat diesen Mangel daraus zu erklären, dass der Ap. einerseits voraussetzte, die Leser würden ihn, auch ohne dass er sich in dem Briefe nenne, als den Verf. desselben erkennen und dass er ihn andererseits nicht bloss für eine einzelne oder einen abgegränzten Kreis von Gemeinden bestimmte. \*) Die Bezeichnung dieser Schrift als eines zweiten Theils des Evangeliums ist um so willkürlicher, als jede dieser Schriften ein in sich abgeschlossenes

---

\*) Gegen Ebrard, der den brieflichen Character des Schreibens anerkennend meint, dieser Mangel lasse sich leicht erklären, wenn dasselbe „keine selbständige Bestimmung für sich allein hatte, sondern an etwas anderes sich anlehnte,“ indem es „seiner Form nach die Art etwa einer Vorrede oder einer epistola dedicatoria an sich trage,“ ist zu bemerken, dass der Brief seiner ganzen Beschaffenheit nach mit einer Vorrede gar nicht verglichen werden kann, dass bei *epistola dedicatoria* aber jener Mangel eben so auffallend wäre, wie bei jedem andern Briefe.

Ganzes bildet. — Der Ansicht einiger Kritiker und Ausleger (*Augusti*, der den Brief eine Anakephaleose des Evangeliums nennt, *Hug*, *Frommann* in den Studien und Kritiken 1840 Heft 4, *Thiersch* in „Versuch zur Herstellung des hist. Stdpktes.“ S. 78 u. „die Kirche im apost. Zeitalter“ S. 266, *Eberard* in „Kritik der evangel. Gesch.“ S. 148 und in seinem Commentar), dass der Brief ein *Begleitschreiben* des Evangeliums sei, steht der einen selbständigen Zweck verfolgende Inhalt des Briefes, so wie der gänzliche Mangel einer bestimmt indicirten Beziehung auf das geschriebene Evangelium entgegen \*).

2. *Der Charakter.* Dieselbe Eigenthümlichkeit der Anschauung, Gedankenentwicklung und Ausdrucksweise, welche das Evangelium Johannis charakterisirt, durchdringt auch den Brief und unterscheidet ihn von allen übrigen Briefen des N. T. Es herrscht in ihm dieselbe intuitive Geistesrichtung, dieselbe darin begründete Vorliebe für die sachlichen und abstracten Begriffe: ὁ ἦν κτλ., γῶς, ζωὴ, ζωὴ αἰώνιος, ἰλασμός; ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, π. τὴν ἀνομίαν, π. τὴν δικαιοσύνην; εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας u. s. w.; dieselbe Gegenüberstellung von Gegensätzen: γῶς — σκοτία; ἀλήθεια — ψεῦδος; ἀγαπᾶν — μισεῖν; ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς — ἡ ἀγ. τοῦ κόσμου; ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην — π. τὴν ἁμαρτίαν; τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ — τὰ τ. τοῦ διαβόλου; τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — τ. πν. τῆς πλάνης; ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον — ἁμαρτία πρὸς θάνατον; ζωὴ — θάνατος u. s. w.; dieselbe Fortführung des Gedankens durch Wiederaufnahme des vorhergegangenen Begriffs und die damit zusammenhängende verhältnissmässig seltne Anwendung des Relativpronomens; dieselbe Nebeneinanderstellung des positiven und des negativen Ausdrucks eines Gedankens. Beide Schriften tragen, wie *Eberard* hervorhebt, dasselbe Gepräge nicht nur in Stil und Construction, sondern auch in dem

\*) Den Beweis für seine Meinung entnimmt *Eberard* aus. 1, 1—4 und aus 2, 12—14., indem er in jener Stelle das ἀπαγγέλλομεν und in dieser das dreimalige ἔγραψα auf die Abfassung des Evangeliums bezieht; dass diess ohne hinreichenden Grund geschieht, darüber vrgl. die Auslegung; allein selbst wenn diese Beziehung richtig wäre, so bliebe die Bezeichnung des Briefes als einer „Art Dedicationsepistel“ doch noch ungerechtfertigt, da seine Tendenz offenbar eine ganz andere ist, als den Lesern das Evangelium zu widmen; man müsste denn jeden Brief, in welchem auf eine andere Schrift hingewiesen wird, eine Dedicationsepistel nennen. Auch die Benennung: „Begleitschreiben“ ist ungenügend, weil damit der wirkliche Character des Briefes seinem wesentlichen Inhalte nach durchaus nicht zutreffend angegeben ist.

Ideenkreise und den dogmatischen Anschauungen. — Was den Brief insbesondere betrifft, so treten hier, im Unterschied von der dialektischen Begriffsentwicklung, wie sie namentlich den Paulinischen Briefen eigen ist, die einzelnen Sätze gnomenartig an einander und schliessen sich zu Gedankengruppen zusammen, die sich bisweilen ohne Markierung des Uebergangs, an einander reihen\*). Selbst die Begründung eines Gedankens geschieht auf die einfachste Weise durch die Beziehung auf eine dem christlichen Bewusstsein durch sich selbst verbürgte Wahrheit. Durch die eigenthümliche Art der Gedankenanknüpfung entsteht der Schein öfterer Wiederholung derselben Gedanken; allein bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass selbst da, wo dem positiven Ausdrücke der negative oder diesem jener folgt, meistens beide Ausdrücke nicht *dasselbe* sagen, sondern in dem Folgenden ein neues Moment mit aufgenommen, eine neue Wendung vorbereitet wird. — Characteristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend mag er warnend zu seinen Lesern reden — immer behält seine Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung, überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, dass das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüther seiner Leser zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton — entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlsschwärmerei, die dem Ap. so wenig eigen ist, dass er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf drängt, dass die Wahrheit derselben sich in der *That* bezeuge. — Bemerkenswerth ist auch, dass er einerseits zu seinen Lesern, wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennt, dass sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern dass sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitze aller der Wahrheit, die er ausspricht, alles

---

\*) *Düsterdiek* findet die Eigenthümlichkeit der Entwicklungs- und Darstellungsweise des Br. darin, „dass sich die Gedanken um gewisse Hauptsätze wie um Halt- und Mittelpunkte bewegen, zusammenschliessen und abrunden.“ Entsprechender aber möchte es sein, sie darin zu erkennen, dass der Apostel mit einzelnen Hauptgedanken gleichsam die Accorde anschlägt, die er eine Zeitlang in den aus jenen hergeleiteten Gedanken fortönen lässt, bis ein neuer Accord erfolgt, der zu einer neuen Tonreihe führt.



des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen. — Gegen den Vorwurf, dass der Brief „die deutlichsten Spuren der Altersschwäche“ (*Lange*) an sich trage, oder dass — wie *Baur* sagt — „es ihm an der frischen Farbe des unmittelbaren Lebens fehle,“ dass „sich die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe,“ ist zu behaupten, dass der Brief das Gepräge der Unmittelbarkeit, Frische, Bestimmtheit und energischen Klarheit in nicht minderem Maasse an sich trägt, als das Evangelium Johannis\*).

### §. 3.

#### *Authentie.*

Dem Zeugnisse des Alterthums zufolge ist der Brief von dem Apostel Johannes geschrieben, was durch den Brief selbst insoweit bestätigt wird, als der Verf. sich in dem ganzen Ton, mit dem er zu seinen Lesern redet und in einzelnen Aussprüchen (1, 1. 3. 5., 4, 14.) als einen Apostel zu erkennen giebt und die Uebereinstimmung mit dem Ev. Johannis dafür spricht, dass beide Schriften von demselben Verfasser herrühren. *Eusebius* (h. e. 3, 24. 25.) rechnet ihm mit Recht zu den Homologumenen und *Hieronymus* (de viris illustr. c. 9.) sagt: ab universis ecclesiasticis eruditus viris probatur. — In den Schriften der apostolischen Väter wird des Briefes zwar nicht auf eine bestimmte Weise gedacht, doch giebt sich, abgesehen von einzelnen Anklängen an diesen oder jenen Ausspruch desselben\*\*),

\*) Mit Recht hebt *Hilgenfeld* gegen *Baur* hervor, dass der Brief zu den *schönsten* Schriften des N. T. gehöre, dass er „gerade in dem, was das subjective, intensive Leben des Christenthums betrifft, besonders reich und originell sei;“ „dass der frische, lebendige, anziehende Character des Br. gerade darin bestehe, dass er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des ächt christlichen Lebens einführe.“

\*\*) In der Ep. ad Diognet. kommen mehrere Ausdrücke vor, die auf die Joh. Anschauungsweise zurückweisen; so Cap. VI.: Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου; Cap. VII.: ὁ — θεός — τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπεριωρότον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε; Cap. XI.: οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς; eben so in

die bei *Polyearp* Cap. VII. vorkommende Stelle: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστος ἐστίν* etc. als eine „ungezwungene Benutzung von 1. Joh. 4. 2. 3.“ (*Düsterdieck*) zu erkennen, und von *Papias* berichtet *Eusebius* h. e. 3, 39: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* — Von den Kirchenvätern: *Tertullian* (adv. Prax. c. 15.; Scorp. c. 12.; adv. Marc. 3, 8.; de Praescript. c. 33.; de carne Christi c. 24.), *Irenaeus* (adv. Haeret. 3, 16.), *Clemens Alex.*, (Strom. 1. 2. c. 15; 1. 3 c. 4. 5. 6. Paedag. 3, 11. 12 etc.), *Origenes* (bei Euseb. h. e. 6, 25.), *Cyprian* (de orat. Dom. und Ep. 25.) werden häufig Stellen aus demselben, öfters mit ausdrücklicher Nennung des Apostels, angeführt; *Dionysius Alex.* benutzt ihn, neben dem Evangelium, dazu, die Unächtheit der Apokalypse zu beweisen; auch die *Peschito* und das *Muratorische Fragment*\*) bezeugen seine Authentic. Dass die Aloger ihn, wie *Ephraïmus* vermuthet, verwarfen und *Marcion* ihn nicht mit in seinen Canon aufnahm, ist von keinem Gewichte; eben so wenig wie die höchst unklare Relation des *Cosmas* in

dem Pastor Hermae: lib. II. Mand. IX.: *πιστεύει τῷ Θεῷ, ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου, ᾧ αἰτῆ, λήψῃ* (vgl. 1 Joh. 3, 22. 4, 15.); lib. II. Mand. XII: *εὐκολῶς αὐτὰς* (nämlich *τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ*) *φυλάξεις, καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί* (vgl. 1. Joh. 5, 3.).

\*) Bei den Worten: *epistola sane Jude et superscriptio* (superscripti) *Joannis duas (duae)* in catholica habentur sind wahrscheinlich der 2. u. 3. Joh. Brief gemeint. Wenn es aber zuvor heisst: *Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat dicens in semet ipso: quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus*, so ist diess ein deutliches Zeugniß für die Abfassung des 1. Br. von dem Ap. Johannes. Der Recensent der 1. Ausg. dieses Comment. in dem theol. Literaturblatt, zur allg. Kirchenztg. 1855 Nro. 92 meint zwar, dass in den Worten: *quarti evangeliorum Joannis ex discipulis* als der Verf. des Evangeliums der Presbyter Johannes bezeichnet werde, weil es nicht heisst *ex apostolis*, allein dass der Verf. des Fragments mit dem Ausdrucke *discipuli* solche Schüler Jesu, die nicht Apostel waren, bezeichnet, lässt sich weder dadurch beweisen, dass *Papias* (bei Euseb. h. e. 3, 39) den Presbyter Johannes einen Schüler (*μαθητῆς*) Jesu nennt; noch dadurch, dass hernach zur Kennzeichnung des Andreas „*ex apostolis*“ hinzugefügt ist. Hätte der Verf. des Fragments für den Verf. des Evangeliums nicht den Apostel, sondern den Presbyter Johannes gehalten, so würde er dieses sicher bestimmt ausgesprochen haben. Der Ausdruck *ex discipulis* bot sich ihm hier um so natürlicher dar, als er unmittelbar vorher vom Lukas geredet und von ihm gesagt hatte: *Dominum nec ipse vidit in carne.* — Mit Recht haben deshalb Lücke, Düsterdieck, Ebrard u. A. (vergl. auch Meyer in s. Comment. zum Ev. Joh.) das Muratorische Fragm. als Zeugniß für den apostolischen Ursprung des Briefes angeführt.

s. Topogr. christ. I. 7., nach welcher einige behaupteten, dass alle kathol. Briefe nicht von Aposteln, sondern von Presbytern verfasst seien, und die Bemerkung des *Leontius Byz.* contra Nestor. et Eutychian. 3, 14 über *Theodor von Mopsv.*: epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat; vergl. hierüber *Lücke's* Comment. Einl. §. 8. 4. S. 135 ff. 3. Ausg. — Die Aechtheit blieb unangefochten, bis zuerst *Jos. Scaliger* mit der Behauptung auftrat: tres epistolae Joannis non sunt apostoli Joannis; seitdem ist sie mehrfach bestritten worden. *Sam. G. Lange* erkannte zwar das einstimmige Zeugniß des Alterthums für zu bedeutend an, um den Brief dem Apostel abzusprechen, hielt ihn aber doch eigentlich für eine des Apostels nicht würdige Schrift; weiter ging *Cludius* (Uransichten des Christenth. S. 52 ff.), der ihn für das Machwerk eines Judenchristen erklärt, das von einem Gnostiker überarbeitet worden. *Bretschneider* (in s. Probabilien) und *Paulus* schreiben ihn dem Presbyter Johannes zu; während sie aber dabei die Identität des Verf. des Briefes und des Verf. des Evangeliums festhielten, erklärte sich *Horst* (Museum f. Religionswissensch. von Henke 1803. Bd. 1.) gegen dieselbe. — Die neuere *Tübinger* Schule kann ihrer Anschauung von der Entwicklung des Christenthums zufolge weder das Evangelium noch den Brief für das Werk des Ap. Johannes halten; das Zugeständniß der Authentie einer dieser Schriften würde ihre ganze Geschichtsconstruction umstürzen. Herrscht demnach bei den Anhängern derselben Uebereinstimmung in der Unächterklärung beider Schriften, so bestimmen sie doch das Verhältniß derselben zu einander verschieden. *K. R. Köstlin* (Lehrbegr. des Ev. etc.) und *W. Georgii* (Ueber die eschatolog. Vorstellungen der N. T. Schriftsteller; Theol. Jahrb. Tübing. 1845.) schreiben beide Schriften (auch den 2. und 3. Br.) demselben Verf. zu. Nachdem *Zeller*, der in seinen Beiträgen zur Einl. in die Apokalypse (in den Theol. Jahrb. Tübing. 1842.) die Identität der Verfasser voraussetzte, in seiner Recension von *Köstlin's* Schrift (Theol. Jahrb. 1845.) und *K. Planck* (Judenthum und Urchristenth. in d. Theol. Jahrb. 1847.) die entgegengesetzte Ansicht angedeutet hatten, ist diese von *Baur* (Die Joh. Briefe; in d. Theol. Jahrb. 1848. 3.) und von *Hilgenfeld* (Das Evang. u. die Briefe Joh. 1849 u. „d. Joh. Briefe“ in den Tüb. th. Jahrb. 1855. Heft 4.) in eingehender Weise vertheidigt worden; jedoch mit dem Unterschied, dass der erstere den Brief für das *Nachbild*, der andere für das *Vorbild* des Evangeliums erklärt.

Für die *Nichtidentität der Verfasser* wird besonders geltend gemacht, dass in dem Evangelium eine „ideellere und innerlichere,“ in dem Briefe dagegen eine „materiellere und äusserlichere“ Anschauungsweise herrsche. Diese Differenz soll sich vornehmlich in den eschatologischen Ideen zu erkennen geben. Während der Verf. des Briefes eine sichtbare, „materielle“ (!) Parusie Christi erwartet, soll der Evangelist nur von einem „Wiedererscheinen Christi im Geiste der Jünger“ und von einem bloß „gegenwärtigen“ Gerichte wissen, weil ihm „die Zukunft schon zur Gegenwart geworden ist.“ Wie unrichtig jedoch diese Behauptung ist, zeigen Stellen, wie Ev. 5, 28. 29.; 6, 39. 40. 44. 54.; in denen deutlich genug von einem *zukünftigen* Tage der Auferweckung der Todten und des Gerichts durch Christus die Rede ist; stimmt hierin das Evangelium ganz mit dem Briefe überein, so spricht andererseits der Brief die Idee einer bereits im Glauben vollzogenen Auferstehung der Christen aus dem Tode (3, 14.) nicht minder bestimmt als das Evangelium aus\*). Die Grundanschauungen sind also in beiden Schriften dieselben; der einzige Unterschied ist, dass in dem Briefe die Meinung, dass bereits die *ἐσχάτη ὥρα* sei, ausgesprochen ist — allein zur Aeuserung dieser Meinung war in dem *Evangelium* offenbar kein Raum. — Für jene Differenz zwischen der materiellen und ideellen Anschauung beruft sich *Baur* ausserdem auf 1. Joh. 1, 5. 6. vrgl. mit Ev. 19, 34. und *Hilgenfeld* (1849) auf 1. Joh. 1, 5. 7. — *Baur* behauptet, dass an die Stelle der ideellen Bedeutung, welche die beiden Symbole: Blut und Wasser im Evangelium haben, im Briefe die sakramentliche getreten sei. Dieser Behauptung liegt jedoch eine falsche Erklärung jener *beiden* Stellen zu Grunde, denn weder hat die von dem Evangelisten 19, 34. berichtete Thatsache die Bedeutung: „dass der Tod (dessen Symbol das Blut ist) die nothwendige Voraussetzung sei,

---

\*) In dem oben angeführten Aufsätze von *Hilgenfeld* meint derselbe, „es sei unlängbar eine andere Vorstellung des jüngsten Tages, wenn der Verf. der Briefe seine Leser ermahnt, sich so zu verhalten, dass sie ohne Beschämung den Gerichtstag bestehen können, und wenn andererseits der Evangelist die Gläubigen von dem Gericht ausschliesst;“ allein beide Vorstellungen schliessen sich keineswegs aus; es ist nur zu bedenken, dass das zukünftige Gericht für die, welche hier schon aus dem Tode ins Leben übergegangen sind, hier schon die *ζωὴ αἰώνιος* besitzen (1 Joh. 5, 13), ein solches ist, dass es für sie in dem Sinne kein Gericht ist, in welchem es für die Bösen dieses ist.



unter welcher allein der Geist (dessen Symbol das Wasser ist (!)) dem Glaubenden mitgetheilt werden kann“; noch ist 1. Joh. 5, 6. unmittelbar von dem Kommen Christi in oder durch die beiden Sakramente: Taufe und Abendmahl zu erklären. Ueberdiess aber ist es seltsam genug, die Anschauung von dem Wasser und Blut als den beiden Sakramenten eine *materielle* zu nennen. — *Hilgenfeld* meint, darin, dass 1. Joh. 1, 5. 7. von *Gott* gesagt werde, dass er *ἡὼς* sei, ja *ἐν τῇ ἡωρί* sei, spreche sich eine Vorstellung aus, die „zu materiell und räumlich sei, als dass der Evangelist sich mit ihr hätte befreunden können,“ da er *ἡὼς* nur als Prädikat des Logos gebrauche. Allein aus der Anwendung, welche im Briefe von dem dort ausgesprochenen Gedanken gemacht wird, erhellt, dass der Briefsteller bei dem Begriff *ἡὼς* an nichts weniger, als an etwas „Materielles und Räumliches“ gedacht habe. — Jene behauptete Differenz findet also nicht statt; durch das grundlose Vorgeben derselben lässt sich mithin weder die Hypothese *Baur's*, dass der Brief das Machwerk eines Nachahmers des Evangeliums sei, noch die *Hilgenfeld's*, dass er einer früheren Entwicklungsstufe als dieses angehöre, begründen. Indess soll sich nach *Baur* die nachahmende Hand, ausser in dem Character des ganzen Briefes (s. hierüber §. 2.), in den Stellen: 1, 1—4. u. 5, 6—9., nach *Hilgenfeld* (1849) die frühere Entwicklungsstufe in der in dem Br. sich aussprechenden Anschauung vom Alten Testamente und in der Ansicht desselben vom Logos und dem heiligen Geiste zu erkennen geben. — In Betreff der Stelle 1, 1—4 sagt *Baur*: „in allen den Zügen, in welchen uns der Verf. selbst ein Bild seiner Persönlichkeit geben will, lässt sich nicht das absichtlich angelegentlichste Bemühen verkennen, für Eine Person mit dem Evangelisten gehalten zu werden;“ allein: dass jene Verse nur dazu dienen sollen, „ein Bild der Persönlichkeit des Verfassers zu geben“ ist eine *grundlose* Voraussetzung *Baur's*. In der andern Stelle (5, 6—9. vrgl. mit Joh. 8. 16 ff.) sieht *B.* nichts als eine blossе Spielerei, „da die *μαρτυρία τοῦ Θεοῦ* dasselbe zu ihrem Inhalte habe, wie die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* und diese sich von jener nur dadurch unterscheide, dass die drei: Geist, Wasser und Blut als drei gezählt werden und sie daher in nichts anderem bestehe, als in dem numerischen Verhältniss jener drei zu einander, was sich sogleich wieder dadurch von selbst aufhebe, dass gesagt wird, der in jenen drei Zeugende sei Gott;“ allein diese ganze Deduktion schwebt rein in der Luft, da einer-

seits die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* ganz und gar nicht als eine mit der *μαρτυρία τοῦ Θεοῦ* dem Inhalte nach identische angeführt wird und andererseits bei der Erwähnung jener *μαρτυρία* das numerische Verhältniss mit keiner Silbe hervorgehoben wird. — *Hilgenfeld* behauptet, dass der Brief in einem befreundeteren Verhältnisse zum alttestamentlichen Gesetze stehe, als das Evangelium: der Beweis dafür soll in den Stellen 1. Joh. 3, 4. u. 2, 7. 8. liegen; allein was die erste Stelle betrifft, so zielt der Begr. *ἀνομία* keineswegs auf das Mosaische Gesetz; auch würde der Verf., legte er dem Mosaischen *νόμος* einen höheren Werth bei, als der Evangelist, die Bedeutung desselben sicher irgend wie hervorheben; dies thut er aber so wenig, dass der Begr. *νόμος* gar nicht bei ihm vorkommt. Hinsichtlich der zweiten Stelle giebt *Hilgenfeld* zwar zu, dass *ἀπ' ἀρχῆς* sich auf den Uebertritt zum Christenthum beziehe, meint aber „dieses alte Gebot der Liebe werde noch nicht in der Weise, wie im Evangelium, als ein absolut neues dargestellt, welches erst durch die Liebe des Erlösers zu den Seinen seine Norm erhält.“ Aber, abgesehen von der Erklärung jener Stelle selbst, zeigt der unmittelbar vorhergehende Vers und ausserdem das, was 3, 16. und 4, 7 ff. von der Liebe geschrieben steht, wie unbegründet die Behauptung *Hilgenfeld's* ist. Nicht besser steht es mit der Bemerkung *Hilgenfeld's* (1849): „die grösste Wahrscheinlichkeit spreche dafür, dass dem Briefe die Idee des persönlichen Logos noch fremd sei, während sie im Evangel. bestimmt ausgesprochen ist.“ Dies folgert *Hilgenfeld* daraus, dass im Briefe zur Bezeichnung des Höheren in Christo nicht der Ausdruck *ὁ λόγος* gebraucht werde\*); allein selbst wenn in dem Ausdrücke *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* der Begriff *λόγος* die Bedeutung „Lehre“ hätte, bliebe die Vermuthung *Hilgenfeld's* doch unberechtigt, da nicht geleugnet werden kann, dass *ἡ ζωὴ* (*ἡ ζωὴ αἰώνιος*), womit das in Christo erschienene Höhere bezeichnet wird, von dem Briefsteller als hypostatisches Wesen gedacht ist, noch auch, dass ihm der *ἰσὺς τοῦ Θεοῦ* identisch mit dem ist, was im Evangel. *ὁ λόγος* genannt wird, ja, der ganze Brief das hypostatische Sein des Sohnes Gottes auf's unverkennbarste voraussetzt. — Dass endlich der Briefsteller dem heiligen Geiste keine Persönlichkeit zugeschrieben habe, lässt sich weder daraus, dass er ihn nicht *ὁ παράκλητος* nennt, noch daraus, dass

\*) In dem Aufsätze von 1855 wird nur dies bemerkt, ohne dass daraus jene Folgerung hergeleitet wird.

er ihn mit dem Ausdrucke *χρῖσμα* bezeichnet, beweisen: zumal das: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν* 1. Joh. 5, 6. vrgl. mit Ev. 15, 26. die Persönlichkeit desselben voraussetzt\*). — Zum Beweise der Nichtidentität beruft sich *Baur* endlich darauf, dass, „sowohl die Sühnevorstellung (1. Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10.) als auch die Vorstellung Christi als des *παράκλητος* d. h. des fürbittenden Hohenpriesters mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs als des Evangeliums passe, dass dadurch in die Joh. Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den an ihn Glaubenden vermittelnde Begriffe eingeschoben werden, die dem Gesichtskreise des Evangelisten ferne lagen.“ Allein hätte *Baur* mit dieser Behauptung Recht, so fände nicht bloss eine Differenz des Briefes mit dem Evangelium, sondern des Briefes mit sich selbst statt, da, abgesehen von jenen Vorstellungen, in dem Briefe ganz dieselbe Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den Gläubigen herrscht, wie im Evangelium; was aber jene Vorstellungen selbst betrifft, so sind sie nicht bloss dem Hebräerbriefe eigen, sondern ein Gemeingut der Apostel, wie sie denn in dem Briefe an die Römer (vrgl. Kap. 3, 25. und 8, 34.) mit nicht minderer Bestimmtheit ausgesprochen sind, als in jenem Briefe.

Die von *Baur* und *Hilgenfeld* beigebrachten Gründe sind demnach nicht im Stande, die Ueberzeugung des gesammten Alterthums, dass beide Schriften von einem und demselben Verf. herrühren, zu erschüttern. Dass jede derselben — bei aller Einheit der Anschauung und des Ausdrucks — ihre Eigenthümlichkeiten hat, hat seinen natürlichen Grund wie in dem verschiedenen Zwecke derselben, so in der Lebendigkeit des Geistes, dem sie entsprungen sind; auch ist zu beachten, dass in dem Evangelium meistens der Herr, in dem Briefe der Jünger redet: worauf die Tübinger Kritiker freilich kein Gewicht legen können. — Es fragt sich nun aber weiter, wie es mit den Gründen steht, die gegen die Authentie des Briefes sprechen und beweisen sollen, dass der Verf. desselben nicht der Apostel Johannes sein könne. Wenn *G. S. Lange* sagt, dass er die Schrift wegen „ihres Mangels an allen

---

\*) In dem Aufsatze 1855 findet H. den Unterschied nur darin, dass in dem Br. der heil. Geist nicht *παράκλητος*, sondern *χρῖσμα* und *πνεῦμα* genannt werde, wobei er jedoch zugiebt, dass das Evangelium in dem Ausdrucke: *ἄλλος παράκλητος* eine Uebereinstimmung mit dem Briefe, worin Christus als *παράκλητος* bezeichnet wird, zeigt.

individuellen Beziehungen, ihrer sklavischen Nachahmung des Evangeliums, der zu grossen Allgemeinheit der Gedanken, der Spuren der Altersschwäche, der Nichterwähnung der Zerstörung Jerusalems“ *nur ungern* als das Werk eines Apostels ansehe: so sind diese Gründe so willkürlich subjectiver Art, dass sie keiner Widerlegung bedürfen. Von grösserem Gewichte ist allerdings die öfters ausgesprochene Behauptung, dass der Brief auf Erscheinungen hinweise, die erst einer späteren, als der apostolischen Zeit angehören. Als solche sah *Bretschneider* die Logoslehre und den in dem Briefe bekämpften Doketismus an, allein „ohne den Vorgang und die Gewährleistung einer kanonischen Logoslehre wäre die patristische von Justin an fast unerklärbar“ (*Lücke*) und dass der Doketismus, zu dem sowohl die jüdische als die heidnische Speculation, wenn sie sich ohne sich selbst aufzugeben mit dem Christenthum amalgamirte, nothwendig führen musste, erst der nachapostolischen Zeit angehört, ist eine geschichtlich nicht zu rechtfertigende Behauptung. — Nachdem *Planck* (in d. angef. Schr.) die Ansicht aufgestellt, dass der Verf. des Briefes sich in dem *montanistischen* Ideenkreise bewege, indem er „die äusserlich judenchristliche Anschauungsweise in die tiefere, mehr innerlich Johanneische hinüber zu leiten suche“, hat *Baur* dieselbe weiter entwickelt. Er erklärt den Brief geradezu für eine dem *Montanismus* angehörende Schrift; seine Beweise dafür sind: 1) der Gedanke, dass die Gemeinschaft der Christen eine sündlose, heilige sei; 2) die Erwähnung des *χοῖσμα* und 3) die Unterscheidung zwischen Erlass- und Todsünden. Allein, wie schwach sind doch diese Gründe! Betrachteten die Montanisten sich als die Spirituales im Unterschiede von den *übrigen Christen*, die ihnen als Psychici galten, so ist dies offenbar etwas ganz Anderes, als die Vorstellung des Briefes, dass die gläubigen Christen — im Unterschiede von der unheiligen Welt — eine heilige Gemeinschaft bilden; sagt der Brief, dass die Christen das heilige *χοῖσμα* besitzen, so liegt darin nichts weniger als eine Anspielung auf den erst von Tertullian erwähnten Gebrauch, die Täuflinge mit heiligem Oel zu salben; und wird 1. Joh. 5, 16. die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* von der *ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* unterschieden, so hat diese Unterscheidung einen ganz andern Charakter als die montanistische Unterscheidung zwischen Erlass- und Todsünden: zwar behauptet *Baur*, dass in dem Briefe dieselben Sünden wie bei *Tertullian* als Todsünden genannt werden; allein während *Tertullian*



als Todsünden: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei aufführt, wählt *Baur* daraus willkürlich nur drei aus, nämlich: Abgötterei, Mord, Ehebruch oder Hurerei, die in dem Br. als Todsünden bezeichnet sein sollen; auf die Abgötterei nämlich soll nicht nur Kap. 5, 21, sondern auch Kap. 3, 4. (!) hinzielen; auf den Mord Kap. 3, 15.\*) und auf die πορνεία, die in dem Br. selbst nirgends erwähnt wird, die bei *Augustin* vorkommende (aus πρὸς παρθένους corruptirte) Ueberschrift: ad Parthos. — Die so schwach begründete Hypothese (vgl. *Lücke's* eingehende Widerlegung in der 3. Ausg. s. Comment.) von dem Montanismus des Briefstellers fand in der Tübinger Schule selber einen Gegner an *Hilgenfeld*. Im Gegensatze zu ihr\*\*) hat *Hilgenfeld* nachzuweisen gesucht, dass nicht nur die Irrlehre der in dem Briefe bekämpften Antichristen, sondern auch manche Anschauungen des Verf. selbst darthäten, dass die Entstehung des Briefes in die der Blüthe des Gnosticismus unmittelbar vorhergehende Zeit zu setzen sei. — Als gnostische Elemente in dem System des Briefes bezeichnet *Hilgenfeld*: die Idee des σπέρμα (3, 9.); den Gedanken, dass man Gott nicht fürchten, sondern nur lieben solle (4, 18. 19.) und die Vorstellung des χοῖσμα (2, 20.) — allein alle diese Ideen sind dem christlichen Bewusstsein als solchem so wesentlich, dass sich dasselbe ohne sie gar nicht denken lässt; höchstens könnten die Ausdrücke: σπέρμα und χοῖσμα auffallen, allein jener bot sich bei der Vorstellung der Geburt aus Gott und dem

---

\*) *Baur* selbst gesteht zu, dass der Verf. in Bezug auf diese beiden Punkte nicht „die äussere Handlung,“ sondern „das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt“ meine; allein, ist das der Fall, so ist ja offenbar, dass er nicht im Montanismus, sondern ausserhalb desselben steht, da im Montanismus gerade die Handlungen, und zwar einzelne, bestimmte Handlungen es sind, auf die es bei jener Unterscheidung der Sünden ankommt. *Tertullian* (de pudicit. c. 19.): Cui non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. u. s. w.

\*\*) *Hilgenfeld* macht namentlich geltend, dass es unmöglich sei anzunehmen, dass ein montanistischer Verfasser mit der Idee des Paraklets nichts anzufangen gewusst habe; so wie, dass sich die Vorstellung von eigentlichen Todsünden bereits in den Περίοδοι Πέτρου (Rec. IV. 36), die der vormontanistischen pseudoclementinischen Literatur angehören, finde.

Sein Gottes in dem aus ihm Gebornen\*), und dieser aus dem Gegensatze des *Christen* zu dem ἀντίχριστος — zumal bei dem alttestamentlichen Typus des Salbens — so natürlich dar, dass eine Herleitung derselben aus den gnostischen Träumereien durchaus unberechtigt ist; ganz abgesehen davon, dass diese Ideen in den gnostischen Systemen eine ganz andere Rolle spielen, als in diesem Briefe. — Kann es ferner *Hilgenfeld* auch zugegeben werden, dass die bekämpfte Irrlehre eine gnostische ist, so doch nicht, dass der Gnosticismus auch seinen Anfängen nach erst der nachapostolischen Zeit angehöre. Mit Recht sagt *H.*, dass die von dem Briefsteller angeführten Züge kein ganz bestimmtes gnostisches System bezeichnen, mit Unrecht aber, dass an die Lehre Cerinths desshalb nicht zu denken sei, weil diese noch eine ganz unausgebildete Form der Gnosis darstelle. Deutet doch die ganze Art der Polemik des Briefstellers darauf hin, dass er es mit einem gnostischen System zu thun hat, das im Vergleich mit den Systemen des 2. Jahrh. eine noch unausgebildete Form hatte. Denn nur *ein* Punkt ist es, den er hervorhebt, nämlich der *Doketismus* und zwar die Form desselben, die in der Unterscheidung des Sohnes Gottes oder des Menschen Jesus besteht, also dieselbe, die von *Cerinth* vorgetragen ward; vrgl. *Dorner*: Lehre von der Person Christi I. S. 314 ff. — Dass dieser Doketismus mit einer antinomistischen Gesinnung, „welche sich über alle sittlichen Gesetze des Lebens überhaupt hinwegsetzte“, verbunden war, geht, wie bereits §. 2 bemerkt ist, aus der Polemik des Briefes mit nichten hervor. — Gegen die Behauptung *Baurs*,

---

\*) In dem Aufsätze von 1855 legt *Hilgenfeld* auf die Idee des πνεύμα das Hauptgewicht, indem er aus 1 Joh. 5, 1 zu deduciren sucht, dass nach der Vorstellung des Briefstellers „die Geburt aus Gott als die Voraussetzung des christlichen Glaubens zu denken sei;“ dass also das πνεύμα nach ihm „der metaphysische Wesensgrund“ sei, aus dem der Glaube hervorgehe. Allein wenn die Unterscheidung zwischen den τέχνα τοῦ Θεοῦ und den τέχνα τοῦ διαβόλου nach dem Verf. einen jenseit des Glaubens liegenden, metaphysischen Grund hat und jene vermöge des πνεύμα, das ihnen von *Natur* eigen ist, nicht sündigen können — wie reimt sich dann damit die in dem Briefe so klar ausgesprochene Soteriologie, nach welcher Christus der ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ist und das Blut Christi uns ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας reinigt? — In demselben Aufsätze leitet *H.* auch die „wiederholte Versicherung, dass Gott Liebe ist,“ aus dem Einfluss des Gnosticismus auf den Verf. ab, ohne irgend Rücksicht darauf zu nehmen, in welchem Zusammenhang jene dem Christenthum wesentliche Grundwahrheit von dem Verf. hervorgehoben wird.

dass auch die *Form der Polemik* gegen die Aechtheit des Br. entscheide, da „eben nichts weiter gesagt werde, als dass die doketischen Irrlehrer Antichristen seien,“ ist zu bemerken, dass der Hauptnerv apostolischer Polemik überall nicht in der Negation, sondern in der positiven Darlegung der Wahrheit, in deren Lichte die gegenüberstehende Lehre als Lüge offenbar wird, besteht (s. hierüber die treffliche Ausführung bei *Thiersch*: Versuch etc. S. 255).

Die Unächtheit des Briefes, (wie auch des Evangeliums und der beiden andern Joh. Briefe) soll nach *Hilgenfeld* (Aufsatz 1855) auch aus *dem Verhältnisse dieser Schriften zu der Apokalypse* hervorgehen. Indem er nämlich die Authentie der letzteren voraussetzt, behauptet er, dass „der Abstand zwischen dieser und den Briefen nicht zu verkennen sei“, und dass „die letzteren in der Mitte zwischen den beiden äussersten Gegensätzen der Apokalypse und des Evangeliums stehen.“ Der Abstand zeigt sich nach ihm 1, in der Sprache (in den Briefen ein zwar nicht attischer, aber fließender und gewandter griechischer Stil, in der Apokalypse dagegen ein stark hebraisirendes Gepräge) und 2, in dem Gedankenkreise, wiewohl er „zwischen den beiderseitigen Gedankenkreisen sehr wesentliche Berührungspunkte“ anerkennt. Allein gegen diese Instanzen ist zu bemerken: 1, dass die Abfassung der Apokalypse durch den Ap. Johannes keineswegs so gesichert dasteht, wie H. voraussetzt und gewiss nicht dadurch zu begründen ist, dass sie das Product einer noch judaistisch beschränkten Anschauungsweise sei; 2, dass zur Erklärung des hebräisch gefärbten Stils der Apokalypse darauf Rücksicht zu nehmen ist, dass sie in enger Beziehung zu der alttestamentlichen Prophetie stehe; 3, dass der Schein des von H. behaupteten Gegensatzes zwischen den beiderseitigen Gedankenkreisen sich auflöst, wenn dieselben mit der nöthigen kritischen Unbefangenheit in Beachtung sämmtlicher sie constituirenden einzelnen Momente erfasst werden\*).

---

\*) *Hilgenfeld* verfährt in der Aufweisung des Gegensatzes der Gedankenkreise unkritisch, indem er nicht nur Vorstellungen als gegensätzliche aufführt, die es nicht sind, sondern auch der einen oder der andern Schrift Ansichten zuschreibt, die darin nicht enthalten sind. Das Erste ist z. B. der Fall, wenn er meint, dass die Idee eines zürnenden Gottes, wie sie der Apoc. eigen ist, und die Idee eines Gottes, der die *Liebe* ist, wie sie sich im Briefe ausgesprochen findet, einander widersprechen, oder wenn er behauptet, dass die Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher sie sich als Vergeltung des Bösen, mit der, wonach sie sich als Ver-

Da die innern Kriterien, die gegen die Authentic des Briefes geltend gemacht worden sind, die behauptete Unächtheit nicht beweisen, der Brief vielmehr ganz das Gepräge einer apostolischen Schrift an sich trägt, er auch — wie selbst *Hilgenfeld* zugiebt — „zu den Schriften des N. T. gehört, deren Aechtheit in der alten Kirche nie bezweifelt wurde und die Reihe der Zeugen, welche von ihm Gebrauch gemacht haben, schon mit Papias beginnt,“ so ist die Abfassung desselben durch den Ap. Johannes so gesichert, wie sie es nur sein kann.

#### §. 4.

##### *Leser; Zeit und Ort der Abfassung.*

1. *Leser.* — *Augustin* sagt in seinen *Quaest. evang.* II, 39., indem er die Stelle 1 Joh. 3, 2. citiren will: scriptum est a Joanne in *epistola ad Parthos*; diese nähere Bestimmung des Briefes findet sich auch (jedoch nur in der *Benedictiner* Ausg. der Werke *Augustin's*) in der Ueberschrift zu seinen Tractaten über den Brief; und eben so bei *Possidius* in seinem *Indiculus operum S. Augustini*, indem er jene Tractate mit den Worten anführt: de ep. Joan-

---

gebung der Sünden erweist, in Widerstreit stehe, oder wenn er einen Gegensatz zwischen der Vorstellung des apokalyptischen Strafgerichts und der Idee des durch Sittlichkeit und Glauben vermittelten geistigen Sieges der Christen über Teufel und Welt annimmt; das Zweite thut H., wenn er z. B. sagt, die Apokalypse betrachte „die politische Weltmacht des römischen Reiches“ als den Antichrist, während doch nicht einmal der Name *ἀντίχριστος* in der Apok. vorkommt, oder wenn er dem Briefe die Vorstellung eines metaphysischen Gegensatzes zwischen den Gottes- und den Teufels-Kindern, wie sie sich bei den Gnostikern findet, zuschreibt. — Uebrigens soll nicht geleugnet werden, dass die Charakterverschiedenheit zwischen der Apok. und den andern Joh. Schriften bedeutend genug ist, um die Ansicht, dass sie nicht von demselben Verf. herrühre, nicht ungerechtfertigt erscheinen zu lassen. Während jene Verschiedenheit auf der einen Seite oft nicht genügend gewürdigt wird, versieht man es auf der andern Seite nicht selten darin, dass man, um sie recht scharf hervortreten zu lassen, sich nicht strenge genug innerhalb der Gränzen der Wahrheit hält. Wie es sich aber auch mit der Entstehung der Apoc. verhalten mag, das Evangelium und der 1. Brief des Johannes sind sowohl durch ihren ganzen Charakter als auch durch die äussern Zeugnisse zu sehr als Schriften des Ap. Johannes beglaubigt, als dass ihre Authentic um der Apokalypse willen geleugnet werden dürfte.



nis ad Parthos sermones decem. Dieselbe Angabe kommt zwar später öfters vor; so in der unter dem Namen des *Idacius Clarus* veröffentlichten Schrift des *Vigilius Tapsensis* (Ende des 5. Jahrh.): contra Varimadum Arianum; bei *Cassiodorus*: de institut. divin. script. c. 14., der die Worte: ad Parthos jedoch auf alle 3 Briefe bezieht; in Cod. 62. bei *Griesb.* und mehreren lat. Codd. (s. *Guericke* Gesamtgesch. des N. T. 1854. S. 486. Anmerk. 2.); allein die ganze griech. Kirche, und eben so die lateinische Kirche vor *Augustin* weiss nichts von ihr\*). Desshalb ist sie auch für die Bestimmung der ursprünglichen Leser des Briefes von keiner Bedeutung (gegen *Grotius*), ja man darf nicht einmal sagen, dass sich darin eine alte Tradition über die Bestimmung des Briefes oder die Wirksamkeit des Johannes (*Bmg.-Crusius*) erhalten habe, und wohl noch weniger, dass sie „auf die Bestimmung für Vorder- und Mittel-Asien, als vormals persische Länder hindeuten“ (*Guericke* a. a. O. S. 487.). Möglich wäre allerdings, dass *Augustin* darin seine Vermuthung ausgesprochen (*Michaelis*), allein dann würde er den Brief doch schwerlich ohne Weiteres unter dieser Benennung anführen. Wahrscheinlich liegt ein Versehen zu Grunde; einige Kritiker nehmen eine Corruption der Lesart bei *Augustin* an; als ursprüngliche Lesart vermuthet *Serrarius*: ad Pathmios; *Wetstein*: ad sparsos; *Semler*: ad pertius; die meisten dagegen erklären die Worte aus einem zu Grunde liegenden griechischen Ausdruck; ganz willkürlich meint *Paulus* (Heidelb. Jahrb. 1832. S. 1071.), sie könnten aus Missverstand einer vermuthlichen Ueberschrift: πρὸς πάντας entstanden sein; natürlicher ist es mit den Meisten auf das griech. Wort: παρθέρος zurückzugehen und ad Parthos aus πρὸς παρθέρους entstanden anzusehen: *Whiston* hält πρὸς παρθέρους für die Bezeichnung des noch unverdorbenen, jungfräulichen Zustandes der Joh. Gemeinden; nach *Hug's* Ansicht ist die Ueberschrift einiger Handschriften des 2. Briefes: πρὸς πάρθους (d. h. πρὸς παρθέρους) als Ueberschrift zum 1. Br. gezogen worden, weil man jene Bestimmung bei dem 2. Briefe für unpassend gehalten habe; *Gieseler* (Lehrb. der Kirchengesch. 4.

---

\*) Gegen diese Thatsache kann natürlich die auffallende Bemerkung von *Beda* in dem, in *Cave's* Script. eccles. hist. liter. abgedruckten, Prologus super septem epistolas canonicas: Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, primam ejus (i. e. Joannis) epistolam scriptam ad Parthos esse testantur, nicht geltend gemacht werden.

Aufl. Bd. I. Abth. I. S. 139 Nota 1.), dem *Lücke* (3. Aufl. S. 52 f.) beistimmt, nimmt an, dass die Ueberschrift des 1. und 2. Br. gewesen sei: *ἐπιστολὴ Ἰωάννου τοῦ παρθένου*; diese findet sich freilich in keinem Codex der Briefe, wohl aber lautet die Ueberschrift der Apokalypse in dem Cod. Guelfherbyt. (30. bei *Griesb.*): *τοῦ ἁγίου — ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ παρθένου ἡγαπημένου ἐπιστηθίου Ἰωάννου θεολόγου*. Am einfachsten möchte die Annahme sein, dass *Augustin* die Bemerkung des *Clemens Alex.* (Opp. ed. Potter. Fragm. 1011.), dass der 2. Brief *πρὸς παρθένας* (ad virgines) geschrieben sei (s. Einl. zum 2. u. 3. Br. §. 1.), missverstanden und dann aus Versehen auf den 1. Brief bezogen habe. — Woher aber auch dieses ad Parthos entstanden sein mag — als ein historisches Zeugniß für den ursprünglichen Bestimmungsort des Br. kann es nicht gelten. Da Johannes, den nicht zu bezweifelnden Nachrichten des Alterthums zufolge, nach dem Tode des Ap. Paulus seinen Sitz in Kleinasien genommen hat; in Kleinasien aber, wie der Br. an die Kolosser bezeugt, schon frühzeitig häretische Richtungen gnostischen Charakters hervortraten, so ist, mit den Meisten, anzunehmen, dass der Br. ursprünglich an kleinasiatische Gemeinden gerichtet ist; nicht an eine derselben (nach *Hug* an die zu Ephesus), sondern als *ἐπιστολὴ ἐγκυκλική* (Occ.) an mehrere (etwa an „den Ephesinischen Gemeindekreis des Joh.“ *Lücke*) vielleicht an alle, auf die sich die persönliche Wirksamkeit des Ap. ausdehnte, da der Brief sonst sicher individuelle Verhältnisse der einen Gemeinde berühren würde\*). Ganz willkürlich ist es offenbar mit *Benson* Palästina, oder mit *Lightfoot* Korinth für den Bestimmungsort desselben zu halten.

2. *Der Abfassungsort*. Dieser ist in dem Br. eben so wenig wie der Bestimmungsort angegeben; die vorherrschende Meinung, dass Joh. ihn in Ephesus geschrieben habe, hat wenigstens nichts gegen sich. *Hug* und *Ebrard*, die ihn — wiewohl ohne haltbaren Grund — für ein Begleitschreiben des Evangeliums halten, nehmen an, er sei mit diesem in Patmos verfasst, allein wenn sich auch bei einigen späteren Kirchenvätern die Nachricht findet, dass

---

\*) *Hilgenfeld* nimmt an, dass der Brief an die ganze rechtgläubige Christenheit, so weit sie nicht zu dem unmittelbaren Wirkungskreise des Ap. gehörte, gerichtet sei, allein, wenn der Ap. auch nicht eine bestimmte Begrenzung des Leserkreises angiebt, so liegt eine solche doch in der warnenden Hinweisung auf die doketische Irrlehre angedeutet.

das Evangelium in Patmos geschrieben sei, so nennt die ältere Tradition doch Ephesus als Abfassungsort desselben; vergl. *Meyer's Comment.* zum Ev. 3. Aufl. S. 39. — *Hug* beruft sich auch auf 2 Joh. 12 u. 3 Joh. 13, jedoch ohne jede Berechtigung, da hier ein Mangel an Schreibmaterialien durch nichts angedeutet ist.

3. *Die Abfassungszeit.* Dass der Brief nicht der früheren, sondern der späteren apostolischen Zeit, d. i. der Zeit nach dem Abgange des Ap. Paulus angehört, ist nicht zu bezweifeln. Der ganze Ton, in welchem er geschrieben ist, lässt den älteren Mann nicht verkennen; auch wird das längere Bestehen der christlichen Gemeinden, an welche er gerichtet ist, deutlich genug vorausgesetzt; dazu kommt, dass von dem Gegensatze zwischen Juden- und Heidenthenthum nicht mehr die Rede ist und dass der darin bekämpfte Dokerismus gleichfalls auf die spätere Zeit hinweist. Hiemit stimmt auch die Tradition überein, nach welcher er von Johannes während seines Aufenthaltes in Ephesus geschrieben ist. Da jedoch die Tradition zwar das Ende (Iren. haer. 3, 3. 4 bei Euseb. 4, 14: Ἰωάννου δὲ παραμεινάντος αὐτοῖς μέχρι τοῦ Τραϊανοῦ χρόνον) nicht aber den Anfang dieses Aufenthaltes angiebt, so wird die Abfassungszeit des Br. durch sie nur sehr ungenau bestimmt. Nur so viel scheint unzweifelhaft zu sein, dass Joh. sich erst nach dem Tode des Ap. Paulus in Ephesus niederliess, um von dort aus die kleinasiatischen, namentlich proconsularischen Gemeinden zu leiten; wogegen die Ansicht, dass er bis zur Zerstörung Jerusalems in dieser Stadt geblieben sei (*Meyer Comment.* zum Evang. Joh. 3. Aufl. S. 40), eines sicheren Grundes entbehrt. Die Abfassung des Br. vor der Zerstörung Jerusalems folgern *Grotius*, *Hammond*, *Düsterdieck* aus Kap. 2, 18; *Ziegler*, *Fritzsche* u. A. aus dem Umstand, dass jenes für das Christenthum so bedeutsame Ereigniss in dem Br. nicht erwähnt wird. Allein 2, 18 weist zwar auf die Nähe der Parusie Christi, nicht aber auf den Fall Jerusalems hin; dass auch später die bis zur Parusie Christi reichende Zeit als die „letzte Zeit“ betrachtet ward, zeigt die Stelle Ignat. ep. ad Ephes. c. XI: ἔσχατοι καιροὶ λοιπὸν αἰσχυρῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῶν εἰς κρίμα γένηται; die Nichterwähnung der Zerstörung Jerusalems (worauf auch in der 1. Ausg. dies. Comm. ein besonderes Gewicht gelegt ist) liesse sich daraus erklären, dass, als der Br. geschrieben ward, schon eine längere Zeit seit derselben verstrichen sein konnte. Die meisten Ausleger verlegen die Abfassung

in die Zeit *nach* der Zerstörung Jerusalems, vornehmlich, weil, wie sie annehmen, der in dem Br. vorausgesetzte Zustand der Gemeinden ein solcher war, wie er erst dem Ende der apostolischen Zeit eignete. Doch auch dieser Schluss ist nicht ganz sicher, da auch schon Paulus in seinen späteren Briefen auf sittlichen Indifferentismus, ja Antinomismus und gnostisches Irrwesen\*) Rücksicht zu nehmen hatte; und der die heidenchristlichen Gemeinden verwirrende Einfluss der judaistisch gesinnten Christen als durch die Wirksamkeit des Ap. Paulus überwunden betrachtet werden muss, wie Paulus denn auch selbst denselben in seinen späteren Briefen nicht in der Weise bekämpft, wie in den früheren. — *Thiersch* beruft sich für eine verhältnissmässig späte Entstehung des Briefes darauf, dass nach Kap. 2, 19 „die Scheidung der Häretiker von der christlichen Gemeinde schon vollzogen worden“, während sie nach dem Briefe des *Judas* noch mit bei den Agapen schwelgten, allein einerseits ist zu beachten, dass aus jener Stelle nicht erhellt, wie weit eine förmliche Trennung zu der Zeit schon ausgeführt war (die gemeindebildende Thätigkeit der Häretiker gehört jedenfalls erst dem 2. Jahrhunderte an), und andererseits ist es mindestens ungewiss, ob Johannes und Judas es mit Häretikern derselben Art zu thun hatten, da die einen als Antinomisten, die andern als Doketen geschildert werden. — *Ebrard* bestimmt als die Abfassungszeit das Jahr 95 aer. Dion.; seine Gründe dafür sind: der Brief ist gleichzeitig mit dem Evangelium als dessen Dedikationsepistel geschrieben; das Evangelium ist auf Patmos verfasst; auf Patmos befand sich Johannes im 15. Jahre des Domitian; allein diese Prämissen entbehren jeder sichern Grundlage. — Von den meisten Kritikern wird angenommen, dass der Brief später als das Evangelium und dass dieses nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Was das Erste betrifft, so beruft man sich dafür vornehmlich darauf, dass in dem Br. bisweilen auf das Evangelium Rücksicht genommen sei; diess ist jedoch nicht der Fall; es findet sich in dem ganzen Briefe nicht *eine* Stelle, welche das *geschrie-*

---

\*) Doch darf nicht unbeachtet bleiben, dass die Häretiker, gegen die Paulus polemisiert, nirgends des Duketismus beschuldigt werden, dass Cerinth wahrscheinlich erst gegen das Ende der apostolischen Zeit auftrat und dass das häretische Irrwesen, gegen welches die Ignatianischen Briefe kämpfen, vornehmlich doketischer Art war.



bene Evangelium als bekannt (*Guericke*) voraussetzte\*). An sich dürfte es wahrscheinlicher sein, dass Joh., durch die Irrlehrer veranlasst, zunächst den Brief zur Mahnung und Warnung der ihm anvertrauten Gemeinden, und dann das Evangelium für die gesamte Christenheit, als „eine geheiligte Urkunde der historischen Grundlage des Heils“ (*Thiersch*), als dass er erst dieses und dann jenen geschrieben hat\*\*). Hiefür scheinen auch gerade einige der Stellen, womit man die Abhängigkeit des Briefes von dem Evangelium beweisen zu können glaubt, zu sprechen. Die Stelle 1. Joh. 1, 1—4. erscheint, verglichen mit Ev. 1, 1 ff., nicht als die spätere, sondern als die frühere, da der Ap. in jener noch damit ringt, der Idee den passenden Ausdruck zu geben, während er ihn in dieser bereits gefunden hat, nicht minder ist verglichen mit dem Ausdruck: „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ der Ausdruck: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς der unbestimmtere und demnach wohl frühere. Uebrigens lässt die Verwandtschaft der beiden Schriften vermuthen, dass die Abfassungszeit der einen und die der andern nicht weit aus einander liegen, zumal dieselbe sowohl in dem ihnen eigenthümlichen Charakter, als auch in der Form insofern hervortritt, als beide nicht nur mit einem dieselben Ideen enthaltenden Proömium beginnen, sondern auch die zum Schluss ausgesprochenen Gedanken: Ev. Joh. 20, 31 ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσῃτε, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ und 1 Joh. 5, 13: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῇτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ einander vollkommen entsprechen. — Was den 2. Punkt betrifft, so lässt sich zwar aus dem Evangelium selbst kein stringenter Beweis für die Abfassung derselben nach der Zerstörung von Jerusalem führen\*\*\*), allein andererseits liegt in demselben auch kein

\*) Mit Recht sagt *Reuss* (a. a. O. S. 218.): „Für uns bedarf die Epistel des Evangeliums als eines Commentars, da sie aber einen solchen einst an dem mündlichen Unterrichte ihres Verfassers hatte, so ist damit nicht bewiesen, dass sie die jüngere ist.“

\*\*) Was *Thiersch* (Versuch f. d. Kritik S. 79.) allgemein sagt: „Im Allgemeinen wird sich als wahrhaft historisch der Satz darthun lassen: dass die Schriften momentaner Bestimmung, wozu die meisten Briefe gehören, früher, die Schriften dauernder Bestimmung, vor allem die Evangelien, später entstanden sind“; ist auch auf das Verhältniss des Ev. und des Br. Joh. anzuwenden.

\*\*\*) Aus dem Gebrauche des ἦν in den Stellen Ev. Joh. 11, 18. 18, 1. 19, 41 ist nichts zu schliessen, da es sich vollkommen „aus der

Grund zum Widerspruche gegen die alte Tradition, dass Joh. es in seinem höheren Lebensalter geschrieben habe. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, dass es nicht schon bei Lebzeiten des Ap. veröffentlicht ist, wenigstens ist es natürlicher anzunehmen, dass das 21. Kapitel demselben gleich bei seiner Veröffentlichung als später, da es bereits ein Besitz der christlichen Gemeinden geworden war, hinzugefügt ist. In dem Falle hat Joh. das Evangelium als ein Vermächtniss für die Zeit nach seinem Tode verfasst; daraus aber würde für den Brief folgen, dass derselbe auch erst in dem höheren Lebensalter des Ap., wenngleich vor dem Evangelium, geschrieben ist. Zwar sagt der Ap. nirgends, dass seine Leser *von ihm* das Evangelium gehört haben, so oft er auch von ihrer Bekanntschaft mit demselben redet, auch findet sich keine Stelle, aus der sich beweisen liesse, dass er selbst schon unter ihnen persönlich gewirkt habe, allein daraus ist doch nicht der Schluss zu ziehen, dass „Joh. den Brief verfasste, als er seinen Sitz in Kleinasien nach dem Abgange des Ap. Paulus nahm, und zwar, um mittelst desselben als eines Hirtenbriefes seine Wirksamkeit daselbst einzuleiten“ (1. Ausg. dieses Comment.), denn einerseits ist eine solche Tendenz des Briefes nirgends angedeutet und andererseits kann jener Umstand seinen Grund darin haben, dass der Brief nicht ausschliesslich für *die* Gemeinden, in denen der Ap. bereits durch mündliche Predigt gewirkt hatte, sondern zugleich für andere, die er noch nicht besucht hatte, bestimmt war. — Bei unbefangener Berücksichtigung aller Momente erscheint es wahrscheinlich, dass der Brief von Joh. in dem letzten Viertel der apostolischen Zeit geschrieben ist.

---

Umgebung historischer Relation“ erklärt; andererseits aber beweist auch das *ἐστὶ* Joh. 5, 2 nicht, dass Jerusalem zu der Zeit, als Joh. diess schrieb, noch nicht zerstört war (gegen die 1. Ausg. dies. Comment.), da sich Joh. in der Erzählung der vergangenen Thatsache das nicht mehr Existirende als noch bestehend vergegenwärtigen konnte (vergl. *Ebrard*: Comment. S. 40 ff.).

---

## Ἰωάννου ἐπιστολὴ ἁ.

In A. B. lautet die Ueberschrift: Ἰωάννου (B - ανου) ᾱ; in andern Codd.: ἐπιστολὴ Ἰωάννου πρώτη. Die l. r. ist: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ πρώτη.

## ΚΑΡ. I.

V. 1 Statt ἐωράκαμεν hat *Tisch.* VII sowohl hier, als auch hernach und 3, 6. 4, 20: die Form ἐορ. aufgenommen: s. über diese Form *Ph. Buttmann*: Ausf. griech. Gramm. 1819. §. 84 Anm. 11 Nota; *Al. Buttmann* (S. 56) sagt: „Die Schreibart ἐόρακα wird zwar oft von d. Hdschr. dargeboten, ist jedoch bis jetzt von den Herausgebern nicht recipirt worden.“ — V. 2. Cod. B. hat vor ἐωράκαμεν das Relativum ὃ, wahrscheinlich durch Versehen aus V. 1. u. 3; auch *Buttm.* hat es nicht aufgenommen. — V. 3. ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν) l. r. nach G. K. al. pl. Copt. al. Oec. Aug. Beda (*Tischend.*); nach A. B. C. ist jedoch mit *Lachm.* nach ἀπαγγέλλομεν ein καὶ einzuschieben, das wegen des folgenden: ἵνα καὶ ὑμεῖς als überflüssig weggelassen zu sein scheint; bei Thph. heisst es: καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν. — V. 4. γράφομεν ὑμῖν) Statt ὑμῖν liest *Lachm.* in d. kl. Ausg. nach A.\* B.: γράφομεν ἡμεῖς; in der gr. Ausg. hat er jedoch mit Recht die l. r. wieder aufgenommen; *Al. Buttmann* hat γρ. ἡμεῖς. — ἡ χαρά ὑμῶν) l. r. nach A. C. K. al. pl. Copt. etc. etc. (*Tisch.*); *Lachm.* (ebenso *Al. Buttm.*) liest nach B. G. al. ἡμῶν; schwerlich richtig. — V. 5. καὶ ἔστιν αὕτη) nach B. C. G. K. al. Syr. Thph. Oec. (*Tisch. Buttm.*) statt der l. r.: καὶ αὕτη ἔστιν nach A. Vulg. (*Lachm.*). Die Recepta ist Aenderung der ursprünglichen Lesart; vrgl. 2, 25. 3, 11. — ἀγγελία) so *Lachm. Tisch. Buttm.* nach fast sämtlichen Autoritäten: A. B. G. K. al. longe pl. (Thph. im Comm. Oec.) statt der l. r.: ἐπαγγελία, wofür nur wenige Codices sprechen; vielleicht C.; nach *Lachm.* hat C.: ἀγγελία, nach *Tisch.*: ἐπαγγελία. *Paulus* hält ἀγγελία für eine erklärende Glosse aus 3, 11.; eben so *de Wette*; allein umgekehrt ist ἐπαγγελία Correctur von ἀγγελία, welches im N. T. sonst nicht vorkommt, ausser 3, 11., wo sich jedoch dieselbe Correctur findet. Ganz willkürlich ist es, mit *Socin*: ἀπαγγελία zu lesen. — V. 7. Statt ἀλλήλων liest A\* (?). Tol., einige lat. Codices, Aeth. Clem. Didym. Tert.: αὐτοῦ, was offenbare Correctur ist, da ἀλλήλων dem Gedankenzusammenhange nicht angemessen zu sein scheint; s. d. Comment. z. d. St. Nach Ἰησοῦ hat die rec. nach A. G. K. al. Vulg. etc. Χριστοῦ, was *Lachm., Tisch., Buttm.* nach B. C. al. weggelassen haben; die Hinzufügung erklärt sich leicht,

vrgl. V. 3. — V. 8. Statt οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (l. r. nach B. G. Vulg. etc. *Buttm.*) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. C. K. al.: ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν zu lesen; jenes wahrscheinlich Correctur nach V. 10. — V. 9. Statt καὶ ἀρρίσῃ findet sich in A. h. einigen Minuskeln (vielleicht auch in C<sup>\*\*</sup>): καὶ ἀρρίσει, was jedoch zu wenig bezeugt ist, um als ächt gelten zu können. —

V. 1—4. Eingang des Briefes: Angabe des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung und des Zweckes dieses Schreibens. Der Periodenbau ist nicht in regelrechter Weise ausgeführt. Die mit ὅ beginnenden Relativsätze bilden das Object eines Verbalbegriffes, der ebenso wenig wie das dazugehörige Subject unmittelbar ausgedrückt ist, mit περί bricht vielmehr die angefangene Periode ab und mit καὶ ἡ ζωὴ (was auf das vorhergehende τῆς ζωῆς zurückweist) beginnt eine neue, aus 2 Hauptgliedern bestehende Periode. In dem neuen Satze V. 3 ist das relativisch ausgedrückte Object dem Verb. fin., welches das Subject in sich enthält, vorangestellt. Die V. 1 mit ὅ anfangenden Satzglieder sind einander coordinirt; grammatisch unmöglich ist es, das erste Glied als Subject und die folgenden Glieder als das dazu gehörige Prädikat (*Capellus*: quod erat ab initio hoc ipsum est, quod audivimus etc.) zu fassen; dem Sinne nach unpassend ist es, in ἐψηλάφησαν das die voraufgehenden Objectivsätze regierende Verbum (*Paulus*: „was war etc., was wir beschaueten, haben auch unsere Hände betastet“) zu finden. Das regierende Verb kann auch nicht in V. 2 enthalten sein, da die Verba dieses Verses ihr Object in τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον bei sich haben. Da ὁ ἐώρακαμεν κ. ἀκηκοαμεν V. 3 sich als Wiederaufnahme der Objectssätze von V. 1. — nur in kürzerer Zusammenfassung — zu erkennen giebt, so ist anzunehmen, dass das ἀπαγγέλλομεν V. 3 das Verb ist, welches dem Ap. gleich Anfangs vorschwebte, an dessen unmittelbarer Hinzufügung er aber dadurch verhindert ward, dass er sich gedrungen fühlte, das Object durch den oppositionellen Zusatz περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς näher zu bestimmen; da er dann durch τῆς ζωῆς zu der parenthetischen Ausführung V. 2 veranlasst ward, so



liess er das Verb. finit. erst nach Wiederaufnahme des Objectes folgen.

V. 1. ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς) Dieser an sich unbestimmte Begriff wird durch die folgenden Relativsätze dahin näher erklärt, dass das „was von Anfang war“ identisch ist mit dem, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung des Apostels gewesen ist; aus dem appositionellen Zusatze: *περὶ κτλ.* und dem parenthetischen Satze V. 2. aber geht hervor, dass Joh. darunter den *λόγος τῆς ζωῆς* oder die *ζωή* und genauer die *ζωὴ ἡ αἰώνιος*, welche bei dem Vater war und erschienen ist, versteht. Dass der Ap. aber dabei nicht ein blosses Abstractum, sondern eine reale Persönlichkeit meint, erhellt, wie schon aus dem *ὁ ἀκηκόαμεν κτλ.* und dem *ἐφανερώθη*, so namentlich auch aus der Vergleichung mit dem Proömium des Evangeliums Joh., womit das hier Gesagte in solcher Uebereinstimmung steht, dass es nicht zu bezweifeln ist, dass mit *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* dasselbe Subject gemeint ist, das dort als *ὁ λόγος* bezeichnet ist. Die neutrale Fassung berechtigt nicht dazu, unter *ὁ ἦν κτλ.* mit den griech. Auslegern *Theophylact*, *Oecumenius* und den *Scholiasten* das „*μυστήριον* Gottes,“ nämlich *ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, oder mit *Socin* das „*Evangelium Jesu Christi*,“ oder gar mit *Grotius* die „*res a Deo destinatae*“ zu verstehen. Auch *de Wette's* Erklärung: „das in Christo Erschienene, welches von Ewigkeit gewesen ist, das ewige göttliche Leben“ entspricht nicht der Vorstellung des Ap., nach welcher die *ζωή* nicht bloss in Christus erschienen, sondern Christus selber ist. Bei weitem die meisten Ausleger erklären *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* mit Recht von dem persönlichen Christus. Den Grund dafür, dass Joh. nicht *ὅς* (vgl. Kap. 2, 13 *τὸν ἀπ' ἀρχῆς*) sondern *ὁ* geschrieben habe, darf man nicht mit mehreren Auslegern (*Erdmann*, *Lücke*, *Ebrard*\*) darin finden, dass

---

\*) *Lücke* erklärt das Neutrum daraus, dass Johannes, „indem er die Idee des Evangeliums kurz ausdrücken will, in dieser Idee die Person Christi, als des menschgewordenen Logos, mit seiner ganzen Geschichte und Wirkung combinirt.“ — *Erdmann* bemerkt zuerst: *Forma neutrius generis generalis notio e contextis atque Joannis dicendi ratione facile definienda, ad personam Christi aperte referenda significatur, nec solum vis et amplitudo sententiae apte notatur, sed etiam illo ὁ quater repetito orationis sublimitati concinnitas additur; und fährt dann fort: Praeterea meminerimus, non solum Christi personam per se spectatam hic designari, verum etiam omnia, quae per vitam humanam ab eo perfecta et profecta, acta, dicta, ect. λόγον in eo apparuisse comprobant. — Hiemit stimmt*

Joh. nicht bloss die Person an sich, sondern zugleich die ganze Geschichte derselben, alles was sie gethan und erlebt hat, meine, denn das ἦν ἀπ' ἀρχῆς (synonym mit ἐν ἀρχῇ ἦν Ev. Joh. 1, 1) weist deutlich über die geschichtliche Erscheinung Christi hinaus; auch nicht mit *Düsterdieck* darin, „weil nur diese Form (das Neutrum) weit und biegsam genug ist, um zu gleicher Zeit die beiden Vorstellungen von dem einen — Objecte zu ertragen: die Vorstellung des vorweltlichen Seins und die der historischen Erscheinung,“ denn dann müsste jedes der vier ὃ diese beiden Vorstellungen in sich umfassen, was doch nicht der Fall ist; aber auch nicht mit *Hofmann* (Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 112) darin, „weil Joh. eben nur den Gegenstand der apostolischen Verkündigung als solchen bezeichnen will,“ denn es verhält sich nicht so, dass Joh. zuerst nur im Allgemeinen den Gegenstand der apostolischen Verkündigung bezeichnet und „dann“ denselben näher bestimmt, sondern ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ist selbst die nähere Bestimmung des Gegenstandes der Verkündigung; dass der Apostel auf diesen, welcher der persönliche Christus ist, durch das Neutrum hinweist, hat seinen Grund vielmehr darin, dass ihm derselbe „das Wort des Lebens“ oder „das Leben“ selber ist, so dass sich ὃ daraus erklärt, dass es sich auf einen *an sich* abstracten (oder allgemeinen) Begriff ζωὴ bezieht\*). Zwar hätte der Ap., da ihm diese ζωὴ der per-

---

die Meinung *Ebrard's* überein, das ὃ zeige, dass nicht die Person qua Person, die Person nicht als abstractum, sondern in ihrer geschichtlichen Erscheinung verkündigt werden solle. Dagegen gilt jedoch, dass Joh. bei dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς den Logos offenbar nicht *in*, sondern *vor* seiner geschichtlichen Erscheinung vor Augen hat. — Wenn sich *Erdmann* für die Joh. Beziehung des Neutr. auf Personen auf die Stellen Ev. Joh. 3, 6. 6, 39. 17, 2. 1 Joh. 5, 4 beruft, so ist dagegen zu bemerken, dass das Neutrum in allen diesen Stellen zur Zusammenfassung der einzelnen Individuen in ein die Gesamtheit derselben umspannendes Ganze dient, was auf das h. gebrauchte ὃ keine Anwendung leidet.

\*) *Ebrard* weist diese Erklärung als eine ganz verkehrte, mit der sonstigen Auffassung des Verses in Widerspruch stehende zurück. Die Voreiligkeit dieses Urtheils erhellt deutlich aus der hinzugefügten Frage: „Wo wäre denn auch nur der Schatten einer grammatischen Beziehung das ὃ auf ζωὴς?“ da eine *grammatische* Beziehung nicht behauptet ist und nicht behauptet werden konnte. — *Bertheau's* Gegenbemerkung (3. Aufl. des Comment. von *Lücke* S. 206 f.), „man werde die neutrale Form doch als einen allgemeinen zusammenfassenden Ausdruck auffassen müssen, der sich sowohl auf das, dem der Ap. ein uranfängliches Sein zuschreibt, als auch auf das, was er mit seinen Ohren gehört u. s. w. hat, bezieht;“

sönliche Christus selbst ist, statt des Neutrums auch ὅς schreiben können; allein da Christus seine eigenthümliche Bedeutung gerade darin hat, dass er das Leben selber (nicht bloss ein lebendiges Individuum) ist und Joh. von dieser Anschauung erfüllt seinen Brief beginnt, so war es ihm hier natürlicher ὅ als ὅς zu schreiben. — Durch ἦν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet Joh. Christus als den, der, wiewohl er zu bestimmter Zeit sinnlich wahrnehmbar war, von Ewigkeit her gewesen ist; das Imperf. ἦν drückt jedoch nicht an sich das vorweltliche, ewige Dasein aus, sondern erklärt sich daraus, dass Joh. von dem Zeitpunkte aus, wo Christus Object der sinnlichen Wahrnehmung geworden war, zurückschauend, historisch referirt. — ἀπ' ἀρχῆς hat im N. T. öfters seine nähere Bestimmung bei sich, wie Mark. 13, 19. 2. Petr. 3, 4.: *τῆς κτίσεως*, oder sie ergiebt sich deutlich aus dem Zusammenhang: wie Apgesch. 26, 4. In der Stelle 2. Thess. 2, 13. entspricht ἀπ' ἀρχῆς dem Ephes. 1, 4. gebrauchten Ausdrucke: *πρὸ καταβολῆς κόσμου* und ist identisch mit dem deutschen: „von Ewigkeit her“, wofür es sonst: *ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 9.) oder ähnlich heisst. Hier erklärt es sich aus dem folgenden: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Dieses Sein Christi bei dem Vater geht nicht bloss seiner Erscheinung im Fleische, sondern auch der Weltschöpfung voraus, denn die Welt ist nach Joh. 1, 2. durch ihn geworden; die ἀρχή ist demnach nicht der Moment der Entstehung der Welt, wie oft erklärt wird, sondern das dieser Vorausgehende (vgl. Meyer zu Ev. Joh. 1, 1); Christus war *ehe* die Welt war und ist also nicht erst vom Beginn der Welt her, wie Christus selbst Joh. 17, 5. von einer δόξα redet, die er bei dem Vater hatte *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*\*). Der Ap. sagt hier ἀπ' ἀρχῆς.

ist nicht haltbar, da sie auf der nicht zutreffenden Voraussetzung beruht, dass ὁ λόγος τ. ζ. nicht identisch sei mit dem, was der Ap. als Object des ἀκούειν κ. τ. λ. gedacht hat. Will man nicht zugeben, dass das ὅ seinen Grund darin habe, dass der Ap. sich von vorn herein den persönlichen Christus als identisch mit dem Allgemeinen, was er hernach als λόγος τῆς ζωῆς oder ζώῃ bestimmt, gedacht hat; so bleibt nur übrig, es daraus zu erklären, dass der Ap. zunächst nur die Identität des von Anfang Gewesenen mit dem von ihm Wahrgenommenen in's Auge fassend, dieses selbst noch in unbestimmter allgemeiner Weise bezeichnet, um es hernach erst als das, was es ist, zu nennen.

\*) Dass der λόγος vor der Weltschöpfung in Gott immanent, durch Vollziehung des Schöpfungsactes aber hypostatisch aus Gott hervorgegangen sei (s. Meyer zu Ev. Joh. 1, 1.), ist eine in der heil. Schrift nirgends angedeutete Vorstellung.

weil er von der Zeit aus, wo Christus nach seiner Menschwerdung sinnlich wahrnehmbar geworden war, zurückschaut (ähnlich *Ebrard*). Unrichtig es sowohl, den Begriff des εἶναι ἀπ' ἀρχῆς in den des Vorherbestimmtseins umzusetzen\*), wodurch den Worten Gewalt geschieht, als auch ἀρχή hier von dem Beginne der öffentlichen Wirksamkeit Christi in seinem Fleische (*Semler, Paulus* u. A.) zu erklären, wobei der Zusammenhang mit V. 2. verkannt wird. — ὁ ἀκηχοάμεν etc.) Durch die 4 Sätze drückt der Ap. den Gedanken, dass dasselbe was von Anfang war, Gegenstand seiner eigenen Wahrnehmung gewesen ist, aus; die Haupttendenz derselben ist nicht „dasjenige, was von Christus verkündigt werden soll als ein absolut gewisses und selbst erlebtes hinzustellen“ (*Ebrard*), sondern die Identität des von Anfang an Gewesenen mit dem im Fleische Erschienenen hervorzuleben und zu bestätigen, wobei er die später von ihm erwähnte doketische Häresie im Auge hat\*\*). Unter dem ὅ, womit diese Sätze anfangen, ist demnach nichts anderes gemeint, als unter dem ὅ des ersten Satzes, nämlich Christus selbst, wobei das eigenthümliche Oxymoron zu beachten ist, welches darin liegt, dass das Allgemeine (die ζωή) selbst von dem Ap. als ein mit seinen Sinnen Wahrgenommenes dargestellt wird. Verfehlt ist es unter jedem dieser ὅ etwas Verschiedenes zu verstehen, unter dem ersten (bei ἀκηχοάμεν) also etwa das Zeugniß, welches durch Gott selbst (*Grotius*), oder durch das Gesetz und die Propheten (*Oecumenius*), oder durch Johannes den Täufer (*Nicolaus de Lyra*) ausgesprochen ist oder auch die Worte, die Christus geredet hat (*Ebrard*); unter dem zweiten ὅ (bei ἐωράκαμεν) die Wunder Christi (*Ebrard*), unter dem dritten ὅ (bei ἐθεασάμεθα) tot et tanta miracula (*Grotius*) oder gar „die Gottesherrlichkeit Christi“ (*Ebrard*) und unter dem bei ἐψηλάγησαν zu supplirenden ὅ den Auferstehungsleib Christi (*Ebrard*), oder noch willkürlicher die panes multiplicatos, Lazarum etc. (*Grotius*); alle diese Ergänzungen, die aus der unrichtigen Voraussetzung, dass

\*) *Grotius*: eae res, quas Apostoli sensibus suis percepere, fuerunt a Deo destinatae jam ab ipso mundi primordio.

\*\*) *Erdmann*: Jam etiam clarum fit, cur tam diserte — testem oculatum et auritum se significare studeat, scilicet primum ut veritatem et certitudinem verbi aeterni in Christo manifestati sensibusque humanis percepti adversus contrariam pseudodocorum doctrinam — confirmet, deinde ut sui praeconii apostolici fidem et auctoritatem in ipsa sensuum experientia fundatam ab insolentia illorum vindicet.



Joh. hier auf „die einzelnen Seiten der Erscheinung Christi im Fleische“ hinweise, entsprungen sind und die sich leicht mit anderen vertauschen liessen, sind durchaus unberechtigt, da sie im Contexte durch nichts angedeutet sind. Joh. will hier nicht sagen, dass er dieses oder jenes an Christus erlebt hat, sondern dass er Christum selber gehört, gesehen, beschauet und betastet habe. In der Aufeinanderfolge der 4 Verba liegt eine unverkennbare Gradation (*a Lapide: gradatim crescit oratio*); von ἀκηκόαμεν zu ἐωράκαμεν findet die Klimax statt, so fern man von der Wirklichkeit einer sinnlichen Erscheinung durch das Gesicht noch sicherer und unmittelbarer als durch das Gehör überführt wird; die Hinzufügung der Worte τοῖς ὁφθαλμοῖς ἡμῶν ist, wie schon *Lorinus* bemerkt, keine περισσολογία oder βατολογία, sondern es wird dadurch „offenbar Nachdruck bezweckt, wie: mit eigenen Augen sehen“ (*Winer. Aufl. 6. S. 535*). Das dritte Verb: ἐθεασάμεθα darf hier nicht — mit *Beda* und *Ebrard* — in der Bedeutung des geistlichen Schauens genommen werden, wodurch es der Sphäre, der die übrigen Verba angehören, entrückt wird; es ist vielmehr mit ἐωράκαμεν darin gleichbedeutend, dass es ebenso, wie dieses, das Sehen mit den leiblichen Augen bezeichnet; der Unterschied liegt aber auch nicht darin, dass θεᾶσθαι = μετὰ θαύματος καὶ θάμβους ὁρᾶν (*Oecumenius, a Lapide, Hornejus u. A.*) oder = attente cum gaudio et admiratione conspicere (*Blackwell*) oder nach der Erklärung der Meisten = diu multumque contemplari ist, wodurch Beziehung, in das Wort gelegt werden, die demselben an sich fremd sind, sondern darin, dass es die Beziehung der Absichtlichkeit in sich hat\*). Zu bemerken ist, dass ἐθεασάμεθα sich eng dem folgenden καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν anschliesst; da hier ὁ nicht wiederholt ist und beide Verba im Aorist stehen, so treten sie dadurch in eine Art Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Sätzen; während ἀκούειν und ὁρᾶν mehr die unwillkürliche Wahrnehmung ausdrücken, bezeichnen θεᾶσθαι und ψηλάφηεῖν Acte thätiger Selbstbestimmung, jenes das absichtliche Beschauen, dieses das absichtliche Betasten des Objectes, um sich von

\*) Dies Moment hebt *Lücke* richtig hervor: „Wo die Ausdrücke different stehen, bezeichnet ὁρᾶν das objective Sehen überhaupt, θεᾶσθαι aber das absichtliche, verweilende Beschauen“; doch betont er das Moment des Verweilens zu sehr, wenn er sagt: „es soll h. ausgedrückt werden, dass die Erscheinung des Logos im Fleische eine verweilende gewesen, die man habe beschauen können.“

der Wirklichkeit und der Beschaffenheit desselben zu überzeugen. Da diese beiden Satzglieder an das Wort des Auferstandenen: *ψηλαφίσατέ με καὶ ἴδετε* (Luk. 24, 39) erinnern, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass Joh. hier das Beschauen und Betasten des Auferstandenen im Sinne hat, nur ist dabei festzuhalten, dass Christus ihm vor und nach seiner Auferstehung einer und derselbe war. Bei dieser Auffassung erklärt sich der Uebergang vom Perfectum zum Aorist auf natürliche Weise dadurch, dass der Ap. bei den letzten Verben einzelne bestimmte Handlungen referirt\*). Der Plural *ἀκηκόαμεν* u. s. w. ist nicht Plur. majestaticus, sondern steht, weil Johannes, wiewohl er sich selbst als Subject meint, in seinem Bewusstsein doch zugleich die übrigen Apostel als die mit ihm dieselbe Erfahrung gemacht haben mit umfasst. — *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) ist nicht von einem der vorherg. Verben abhängig\*\*), sondern appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objectsbezeichnungen, der zur nähern Bestimmung des in noch unbestimmter Weise angegebenen Objectes dient. Der Ausdruck *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* kann an sich Bezeichnung des Evangeliums (so wird es von *Grotius*, *Semler*, *Frommann*, *Ewald*, *de Wette-Brückner*, *Düsterdieck* u. A. gefasst), und *τῆς ζωῆς* entweder Gen. obj. (1. Kor. 1, 18. 2 Kor. 5, 19) oder *Gen. qualitatis* (Phil. 2, 16. Ev. Joh. 6, 68) sein; allein gegen diese Auffassung spricht schon die Präposition *περὶ*, statt deren der einfache Akkus. gesetzt sein müsste, da Joh. nicht vom Evangelium, sondern das Evangelium verkündigte (*ἀπαγγέλλομεν* V. 3), sodann die enge Zusammengehörigkeit dieses Zusatzes mit den vorherg. Objects-

\*) Mit Recht bemerkt *Düsterdieck*, dass der Wechsel der Tempora hier nicht in einer Ungenauigkeit seinen Grund habe, doch ist seine Ansicht, „dass der Uebergang vom Perf. in den Aorist daraus zu erklären sei, dass sich des Apostels Rede, je näher er dem bestimmten historischen Momente *ἐφανερώσθῃ* kommt, desto mehr historisch gestalte“, nicht haltbar, da *ἀκούειν* und *ὁρᾶν* zu *ἐφανερώσθῃ* in keinem andern Verhältnisse stehen, als *θεᾶσθαι* und *ψηλαφεῖν*.

\*\*) *S. G. Lange* constr. *περὶ* mit dem ersten Satze: *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, so dass sich ihm, indem er *ἀπ' ἀρχῆς* = „vom Anfange seines Lehramtes“, und *εἶναι* = „fieri, sich zutragen“, erklärt, der Sinn ergibt: „was sich mit unserm Herrn, ihm dem Worte des Lebens, vom Anfange an zugetragen hat“ (!). — Nicht minder wunderbar ist die Erklärung von *Paulus*: „was überhaupt so war, den Logos betreffend; was wir, ihm betreffend, hörten, sahen u. s. w., eben das haben auch, ihn betreffend, diese unsere Hände gefühlt“, nämlich: „den ihn, als herabgekommenen Logos, hier umgebenden Menschenleib.“

sätzen und endlich die Analogie mit dem Proömium des Evangelium Johannes (V. 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος; V. 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Diese Gründe, die gegen jene Erklärung entscheiden, sprechen für die Erklärung des *Hornejus*: hic non denotatur sermo s. verbum evangelii, sed Christus, die auch die der meisten Ausleger ist. Das Bedenken *Düsterdieck's*, dass, „da Joh. (nach V. 2) den Logos selber als ἡ ζωὴ, ἡ ζωὴ αἰώνιος gedacht habe, der λόγος in dem Compositum: ὁ λόγος τῆς ζωῆς nicht wiederum der persönliche Logos sein könne,“ erledigt sich dadurch, dass τῆς ζωῆς an sich nicht Personname, sondern Sachname ist, eben so wie Ev. Joh. 1, 4 ζωὴ in dem Satze: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν und τὸ φῶς τ. ἀνθρ. in dem Satze: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τ. ἀνθρ.; auch ὁ λόγος ist an sich Sachname, freilich nicht, dass darunter zunächst „das Wort, welches von den Aposteln gepredigt ward“ und dann, weil dieses Christum zum Inhalte hat, „Christus selbst“ zu verstehen wäre, wie *Hofmann* (Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 109 ff) meint, denn der *Gegenstand* eines Wortes kann nicht das *Wort* genannt werden (vrgl. *Meyer* zu Ev. Joh. 1, 1)\*), sondern ὁ λόγος bezeichnet auf dem Gebiete des religiösen Denkens κατ'ἐξοχὴν das Wort, in welchem Gott sich selbst ἐν ἀρχῇ ausgesprochen hat. Weiss Joh. nun allerdings, dass dieses *Wort* der persönliche Christus ist, so ist in jenem Ausdrucke an sich doch die Idee der Persönlichkeit nicht ausgesprochen. Steht es nun so, so wird man auch das Compositum: ὁ λόγος τῆς ζωῆς zunächst als *Sachname* aufzufassen haben\*\*),

---

\*) Die Identificirung der Begriffe: κήρυγμα (= λόγος) und ὁ κηρυσσόμενος, bei der ohne Weiteres jenes gesetzt werden könnte, wo dieser gemeint ist, wird mit Recht von *Luthardt* („Das Ev. Joh.“ S. 284 ff.) bestritten, was *Hofmann* in der 2. Ausg. seines Schriftbeweises zu seiner Vertheidigung vorbringt, widerlegt die Ausführungen *Luthardt's* nicht. Aber auch dessen Erklärung, dass Christus ὁ λόγος genannt werde, weil er „das Wort ist, welches Gott an die Welt gesprochen hat, weil er aller früheren Gottesworte an die Welt schliessliches und letztes ist“, lässt sich nicht rechtfertigen, denn einerseits liegt in dem einfachen Ausdruck λόγος nichts weniger indicirt als dass es das *schliessliche* Wort sei und andererseits ist anzuerkennen, dass Christus nicht erst von seiner Menschwerdung an, sondern von Anfang an das Wort, in welchem das Leben ist, oder das Wort des Lebens ist.

\*\*) Dies hat auch *Hofmann* richtig erkannt, jedoch nur von seiner unstatthaften Deutung des Begriffes ὁ λόγος aus: „Ist ὁ λόγος das Wort der apostolischen Verkündigung, so ist auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς nicht als Eigenname eines Personwesens, sondern als Be-

so dass Joh. durch diese Bezeichnung, welche an sich den Begriff der Persönlichkeit nicht ausdrückt, nicht sagen will, dass das, was von Anfang war und was er gehört u. s. w. hat, die *Person* sei, welche den Namen  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\tilde{\eta}\varsigma \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$  führt, sondern das vorher unbestimmt angegebene Object zunächst nur dahin näher bestimmt, dass er das Wort des Lebens, d. i. das Wort sei, welches das Leben in sich hat (dessen Wesenheit darin besteht, dass es das Leben ist) und Quelle alles Lebens ist; vrgl. Joh. 6, 35. 8, 12. — Die Persönlichkeit dieses Wortes, die schon durch  $\acute{o} \acute{\alpha}\kappa\eta\chi\acute{o}\alpha\mu\epsilon\nu$  etc. indicirt ist, wird V. 2 noch bestimmter durch das zwiefache  $\acute{\epsilon}\gamma\alpha\gamma\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta$ , worin das  $\acute{o} \acute{\epsilon}\omega\rho\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\kappa\eta\chi\acute{o}\alpha\mu\epsilon\nu$  V. 3. seine Erklärung findet, ausgesprochen. Dass in dem Ausdrucke  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\tilde{\eta}\varsigma \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$  der Nachdruck auf  $\tau\tilde{\eta}\varsigma \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$  liegt, erhellt daraus, dass V. 2 nicht  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , sondern  $\eta \zeta\omega\tilde{\eta}$  das Subject ist. Die Constr. mit  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$  ist gewählt, weil der Akkusativ ( $\tau\acute{o}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \tau. \zeta. — \acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\mu\epsilon\nu$ ) das Missverständniss nahe gelegt hätte, dass unter  $\tau\acute{o}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \tau. \zeta.$  das „subjective“ und nicht das „objective“ Wort (das Evangelium und nicht Christus) zu verstehen sei; auch ist zu bemerken, dass da dieser Begriff sich nicht bloss auf  $\acute{o} \eta\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ , sondern zugleich auf die folgenden Objectsbezeichnungen bezieht, der Akkusativ nicht wohl passend gewesen wäre, weil „das Wort des Lebens“ nicht ohne Weiteres als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung bezeichnet werden kann; übrigens wird  $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$  auch sonst mit  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$  construiert (vrgl. 1 Thess. 1, 9). Ohne Grund findet *Elbrard* in dieser Constr. angedeutet, dass Joh. als das Object seiner Verkündigung, nicht Christum „als abstract einheitlichen Begriff“ (!), sondern „seine concretgeschichtlichen *Erlebnisse* von Christus“ denke.

V. 2. Ohne den V. 1 begonnenen Gedanken, von dessen reiner Ausführung schon mit  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota} \tau\acute{o}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \tau. \zeta.$  abgelenkt ist, zu Ende zu führen, spricht der Ap. in diesem Verse den doppelten Gedanken aus, dass das Leben offenbar geworden, und dass dieses ewige Leben, welches beim Vater war und offenbar geworden ist, von ihm gesehen worden und verkündigt werde; so dass darin sowohl das  $\acute{o} \eta\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$  als auch das  $\acute{o} \acute{\alpha}\kappa\eta\chi\acute{o}\alpha\mu\epsilon\nu$ , wie nämlich jenes habe Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein können, seine nähere Bestimmung findet. Dieser ganze Vers

zeichnung einer Sache gemeint, welche der genitivischen Näherbestimmung  $\tau\tilde{\eta}\varsigma \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$  bedarf, um nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit benannt zu sein.“



ist allerdings parenthetisch, dass er aber von Joh. nicht als reine Parenthese gedacht ist (gegen *Düsterdieck*), erhellt theils aus dem anknüpfenden καί, theils daraus, dass V. 3 nicht das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sondern nur das ὃ ἀρχόαμεν etc. wieder aufgenommen wird, während jenes in diesem Verse seine volle Erledigung findet. — καί) steht nicht für γάρ, sondern ist copulativ, „nicht verknüpfend, sondern nur anknüpfend“ (*Lücke*); der Gedanke, an den es anknüpft, ist der in ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς liegende, dass das Leben, ehe es wahrnehmbar ward, war, nämlich, wie es nachher heisst: πρὸς τὸν πατέρα\*). — ἡ ζωὴ ἐφανερώθη). Statt eines Relativ's ist das Nomen wiederholt, wie dies der Johanneischen Diction eigenthümlich ist; ἡ ζωὴ statt ὁ λόγος τῆς ζωῆς, weil auf ζωὴ, wie bereits bemerkt ist, der Hauptton liegt, analog ist Ev. Joh. 1, 4, wo, nachdem von dem λόγος gesagt ist: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, auch nicht ὁ λόγος, sondern ἡ ζωὴ das Subject des folgenden Satzes ist\*\*). Unrichtig ist es offenbar, unter ζωὴ die doctrina de felicitate nova = evangelium (*Semler*) oder mit Andern: die felicitas der Gläubigen zu verstehen; aber auch *G. S. Lange's* Erklärung, nach der ζωὴ = „auctor vitae, der Lebengeber“ ist, genügt nicht; denn Christus wird, nicht nur nach der von ihm ausgehenden Wirkung, sondern zugleich nach der Eigenthümlichkeit seines Wesens so genannt\*\*\*). — ἐφανερώθη)

\*) In der 1. Aufl. dieses Comm. ist der copulative Character des καί zwar ausgesprochen, aber unter Berufung auf Ev. Joh. 1, 10. 2, 9. 17, 25 gesagt: „doch ist das Verhältniss des Gedankens zu dem Vorherg. nicht das der reinen Coordination, indem das Folgende zur Erklärung dient“, wodurch dem καί gewissermassen doch die Bedeutung eines γάρ beigelegt ist; aber in den angeführten Stellen hat καί nicht die hier vorausgesetzte Bedeutung. *Ebrard* fasst das logische Verhältniss so auf, dass durch καί der in dem Vorherg. latirende Gedanke: „dass Christus ewigen Wesens aber ins Fleisch gekommen und scheinbar geworden“, bestätigt wird, was gleichfalls unrichtig ist.

\*\*) Ohne Grund behauptet *Bmq.-Crus.*, dass ζωὴ „hier mehr innerliche, geistige Bedeutung habe, als Ev. 1, 14.“; es heisst das die Bedeutung verkennen, die das Wort an jener Stelle hat.

\*\*\*) Die Hauptmomente, die in dem Begriffe ζωὴ enthalten sind, werden von den Auslegern auf verschiedene Weise angegeben; so nennt *Frommann* als solche: „die Wahrheit, Vollkommenheit oder Lebendigkeit und Seligkeit des Seins“; *Köstlin*: „die Kräftigkeit, Seligkeit und Endlosigkeit des Seins.“ Hält man sich an die Anschauungsweise der heil. Schrift, so treten als die Hauptmomente: „Bewusstsein, Thätigkeit und Seligkeit“ hervor; wahre Thätigkeit ist nur wo Bewusstsein ist und Seligkeit ist Thätigkeit, die durch keinen Gegeusatz gestört und gehemmt ist.

Wodurch die *φανέρωσις* geschehen, lehrt Kap. 4, 2. und Joh. 1, 14. Dadurch dass das an sich verborgene Leben im Fleische erschien, oder Fleisch ward, wurde es sinnlich wahrnehmbar, Gegenstand des *ἀκούειν*, *ὁρᾶν* u. s. w. Richtig bemerkt Ebrard: „das *σὰρξ γίνεσθαι* bezeichnet den objectiven Hergang der Menschwerdung als solchen, das *φανερῶθῆναι* die Folge desselben für unser Erkenntnißvermögen.“ — *καὶ ἑωράκαμεν καὶ* etc.) Das zu den Verbis gehörige Object ist *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*; nach de Wette und Düsterdieck soll dieses Object nur zu *ἀπαγγέλλομεν* gezogen und zu den beiden ersten Verbis das Object aus dem Vorhergehenden (*ζωή*) ergänzt werden; allein dadurch werden die beiden Begriffe: *μαρτυροῦμεν* und *ἀπαγγ.* ungebührig von einander getrennt; mehr hat es für sich nur zu *ἑωράκαμεν* ein *αὐτήν* zu ergänzen (1. Aufl. dies. Comm., Myrberg), wodurch der Begriff dieses Verbs bedeutungsvoll hervorgehoben wird: „das Leben ward offenbar und wir haben es gesehen“; allein da in dem Contexte auch diese Construction durch nichts indicirt ist, so ist es besser, mit den meisten Auslegern *τὴν ζωὴν τ. αἰών.* auch mit *ἑωράκαμεν* zu verbinden. — Durch *ἑωράκαμεν* hebt der Ap. hervor, dass das offenbar und sichtbar gewordene ewige Leben von ihm selbst gesehen sei; hieran schliesst sich unmittelbar das Verb *μαρτυροῦμεν* an, welches die Aussage dessen, was man selbst gesehen oder erlebt hat, bezeichnet (vgl. Ev. Joh. 19, 35\*) und darauf erst folgt der allgemeinere Begriff *ἀπαγγέλλομεν*; mit Unrecht bezieht Bmg. Crus. *μαρτυροῦμεν* speciell auf *ἐφανερῶθη* und *ἀπαγγέλλομεν* auf *ἑωράκαμεν*, unter der Behauptung, dass „jenes beides mehr objective, dieses mehr subjective Bedeutung hat.“ Nicht minder unbegründet ist die Erklärung Myrberg's: *μαρτυρία* est expertae veritatis simplex confessio, qua homo sibi ipsi potius, quam aliis consulat; *ἀπαγγελία* annuntiatio veritatis cognitae, qua aliis potius, quam sibi ipsi providere studeat. — Durch *ὑμῖν* wird das *ἀπαγγέλλομεν* in Beziehung zu den Lesern des Briefes gesetzt; daraus folgt aber nicht, dass es nur von dem Schreiben dieses Briefes zu verstehn ist und also einfach durch *ταῦτα γράγομεν* V. 4 wieder aufgenommen wird; sondern jenes ist der allgemeine Begriff, in dem der speciellere des Schrei-

\*) Unrichtig a Lap.: quasi martyres i. e. testes Dei tum voce, tum vita, tum passione, morte et martyrio; ungenau Ebrard: *μαρτυρεῖν* bezeichnet die Thätigkeit des Verkündigers mit der Richtung auf die Wahrheit und Zuverlässigkeit des verkündigten Gegenstandes.,

bens mit befasst ist; das *γράφειν* ist eine besondere Art des *ἀπαγγέλλειν*\*). Unrichtig trennt *Ebrard* beides so, dass er das *ἀπαγγέλλομεν* auf das geschriebene Evangelium des Joh., das *γράφομεν* auf diesen Brief bezieht. — *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*) Das Nomen ist h. statt des Pronomens *αὐτὴν* gesetzt, nicht nur nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Joh., sondern weil der Begr. der *ζωή* durch *αἰώνιος* näher bestimmt werden sollte. Falsch erklärt *Bmg.-Crusius* *ζωὴ αἰώνιος* durch „höheres, unendliches Leben verleihend“; vielmehr soll die *ζωή*, welche Christus ist, durch *αἰώνιος* als eine solche markirt werden, welche *ἦν ἀπ' ἀρχῆς* oder — noch umfassender — welche, obwohl durch die Menschwerdung in die Zeit eingetreten, an sich doch unzeitlich, ewig ist. Zwar hat der Begr. *ζωὴ αἰώνιος* sonst im N. T. bekanntlich eine andere Bedeutung, allein dies rechtfertigt nicht die Erklärung *Calvin's*: *ubi secundo repetit: annuntiamus vitam aeternam, non dubito, quin de effectu loquatur, nempe quod annuntiet: beneficio Christi partam nobis esse vitam.* Auch *de Wette's* Meinung, dass *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* ein Begr. sei, „der mitten inne zwischen dem von den Gläubigen sich anzueignenden ewigen wahren Leben (Joh. 17, 3.) und dem Leben in Christo schwebt, so dass in nächster Verbindung mit *ἀπαγγέλλομεν* das erste, in Beziehung auf das zurückweisende *ἥτις ἦν* etc. aber das zweite zu denken ist“, kann um so weniger für richtig gelten, als dadurch der einfache und klare Gedanke des Apostels verwirrt und unklar gemacht wird. Von dem, was der Gläubige in Christo besitzt, ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur von Christus selbst; dass übrigens dem Ap. Johannes *ζωὴ αἰών.* nicht bloss ein subjectiver, sondern auch ein objectiver Begriff ist, besweist Kap. 5, 11. — *ἥτις ἦν*) *ἥτις* ist h. bezeichnender als das einfache *ἡ*, indem es den zweigliedrigen Relativsatz als einen solchen markirt, der eine Begründung der vorhergehenden Aussage: *ἔωράκαμεν* etc. *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* enthält\*\*). — Das Imperf. *ἦν* bezeichnet auch

\*) Bengels Erklärung: „*Testimonium, genus; species duae: annuntiatio et scriptio; annuntiatio ponit fundamentum, scriptio supraedificat*“ ist unstatthaft.

\*\*) Die Erklärung in der 1. Aufl. dies. Comm.: „*ἥτις* ist bezeichnender als das einfache *ἡ*, indem es das in dem Folgenden Ausgesagte als etwas dem vorausgehenden Begriffe (nämlich dem Begriffe *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*) wesentlich Zukommendes markirt“ ist in so fern nicht genügend, als *ἥτις* nicht bloss zu *ἦν πρὸς τ. π.*, sondern auch zu *ἐφανερώθη ἡμῖν* gehört. — *Ebrard* nimmt an

h. nicht das unzeitliche Dasein, sondern steht in Bezug auf ἐφανερώθη: ehe die ζωή erschien, war sie bei dem Vater. — πρὸς τὸν πατέρα) cf. Ev. Joh. 1, 1.: πρὸς τὸν Θεόν. Die Präpos. πρὸς wird im N. T. öfters in der Bedeutung: „bei“ mit dem Accus. verbunden; vrgl. Matth. 13, 56. 26, 55.; doch unterscheidet sich πρὸς cum Accus. von πρὸς cum Dat. so, dass es das Bei-einander-sein nicht als ein blosses Neben-einander-sein, sondern als eine lebendige Verbindung, ein Im-Verkehr-stehen mit einander bezeichnet. Man legt zu viel hinein, wenn man durch πρὸς das Verhältniss der Liebe ausgedrückt findet\*). Nicht dass die ζωή (Christus) in Liebe mit dem Vater verbunden war, will Joh. hervorheben, sondern dass Christus bereits war, ehe er erschien (ἐφανερώθη); ehe er ἐν τῷ κόσμῳ bei den Menschen war, war er demnach im Himmel bei Gott, jedoch in lebendiger Verbindung mit Gott, wie er hernach in eine lebendige Gemeinschaft mit den Menschen eingetreten ist. — Ganz unrichtig verstehen Socin, Grotius u. A. den Ausdruck von dem Verborgensein der ζωὴ αἰών. in

dieser Erklärung Anstoss, obgleich er mit den Worten: „der Relativsatz mit ὅστις entfaltet (an mehreren Stellen wie Röm. 1, 25, Ephes. 3, 13 u. a.) ein Moment, welches im Wesen des Namens, wovon er abhängt, liegt“, ganz dasselbe sagt. Indem er aber hinzufügt: „und (welches) bereits als bekannt vorausgesetzt wird“ und dann in Bezug auf die hier vorliegende Stelle sagt: durch ἡ τις „wird der Inhalt des Relativsatzes als ein bereits (aus V. 1) bekanntes und somit anerkanntes Moment des Nominalbegriffes, von dem der Relativsatz abhängt, hingestellt“, irrt er von dem Richtigen ab. — Der Erklärung Sanders: „ich verkündige euch das ewige Leben, eben als ein solches, welches u. s. w.“ scheint die richtige Auffassung zu Grunde zu liegen, wenigstens wird sie von der Gegenbemerkung Ebrard's, „die Meinung des Johannes ist offenbar die, dass die ζ. αἰών. eine bei dem Vater gewesene und uns erschienene wirklich u. an sich sei u. keineswegs bloss als solche in der Verkündigung dargestellt werde“, nicht getroffen. Richtig sagt Düsterdieck: „Durch das ἡ τις wird die zweigliedrige Prädicatbestimmung nicht bloss in einfach relativischer Weise an das Subject ἡ ζ. ἡ αἰών. angeschlossen, sondern so dass die Prädicatbestimmung zugleich eine erläuternde und begründende Beziehung erhält;“ dass aber kraft des ἡ τις das καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν in seiner innigen Verbindung mit ἡν πρ. τ. πατ. als das Zwischenglied markirt wird, welches mit dem ὅ ἡν ἀπ. ἀρχ. die danebengestellten Momente ὁ ἀκηκόαμεν κατλ. vermittelt, ist schwerlich zuzugeben.

\*) Besser: „Das Wort war bei Gott, zu dem Vater hingewandt in Sohnesliebe.“ Noch weniger zu rechtfertigen ist Ebrard's Erkl.: „Die ζωή war ein dem Schooss des Vaters zwar entquellendes, aber sofort in des Vaters Schooss zurücklenkendes, im innern Kreislauf des Lebens Gottes wogendes Leben“ (!)



dem Rathschlusse Gottes. Daraus, dass Joh. Gott h. in seinem Verhältnisse zu Christus *πατήρ* nennt, folgt, dass die Sohnschaft Christi zu Gott nicht erst als eine mit seiner Menschwerdung begonnene, sondern als eine vorweltliche zu denken ist. — *καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*) ist nicht bloss Wiederholung des bereits vorher Gesagten, sondern in *ἡμῖν* ist ein neues Moment hinzugefügt, wodurch das *ἐώρακαμεν* und *ὁ ἀκηκόαμεν* etc. V. 1. seine Erklärung findet.

V. 3. In den Anfangsworten dieses Verses: *ὁ-ἀκηκόαμεν* wird das V. 1. ausgedrückte Object wieder aufgenommen, indem das regierende Verbum, welches dem Ap. schon dort vorgeschwebt hat, hinzugefügt wird. Doch beruht die Tendenz dieses Verses nicht hierin, sondern vielmehr in dem Finalsatze: *ἵνα* etc. Während Joh. zuerst sagen wollte, was das Object seiner Verkündigung sei, nämlich dass es das sei, was von Anfang war und von ihm sinnlich wahrgenommen sei — was er dann V. 2. näher bestimmte, will er jetzt den Zweck dieser Verkündigung jenes Gegenstandes angeben. Darin liegt der Grund, warum das Object in abgekürzter Weise wieder aufgenommen wird, nämlich in der Form, welche das unmittelbar Vorhergehende (*καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*) nahe legte. Das *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* und eben so das *ὁ ἐθεασάμεθα* etc. war nicht wieder aufzunehmen; jenes nicht, weil es in dem Folgenden seine Erledigung gefunden hat, dieses nicht, weil es h. nicht in der Absicht des Ap. lag, noch einmal die Realität der sinnlichen Erscheinung des von Anfang Gewesenen hervorzuheben. Die Voranstellung des *ἐώρακαμεν* vor *ἀκηκόαμεν*, worin kein künstlicher Chiasmus zu suchen ist (gegen *Ébrard*), ergab sich auf natürliche Weise aus der Einwirkung des *ἐώρακαμεν* im 2. Verse (*de Wette*). — *ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν* zu *ἀπαγγέλλομεν* vergl. V. 2. — *καὶ* (s. d. krit. Bemerkungen) unterscheidet die Leser entweder von Anderen, denen der Ap. dasselbe verkündigt hat (*Spener, de Wette, Bmg.-Crus., Lücke, Döderdieck, Myrberg* u. A.), oder von Johannes (sammt den übrigen Aposteln), *Lorinus*: vos qui nimirum non audistis, nec vidistis, nec manibus vestris contrectastis verbum vitae; so auch *Zwingli, Bullinger, Ébrard*; die letztere Fassung würde unbedenklich vorzuziehen sein, wenn dadurch nicht das folgende *καὶ* vor *ὑμεῖς*, dem dieselbe Beziehung beizulegen ist, pleonastisch würde. — *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν*) Viele Ausleger, wie *Socin, Bengel, Russmeyer, Spener* u. A., suppliren zu



*κοινωνία* als Ergänzung: „mit Gott und Christus“; ohne hinreichenden Grund; die Ergänzung zu dem Begr. *κοινωνία* ist *μεθ' ἡμῶν* (*Bmg.-Crusius, Düsterd.*), womit Joh. aber nicht: „die Apostel und andere Christen“ (*de Wette*), sondern sich selbst — wiewohl mit Einschluss der andern Apostel, die auch das Wort des Lebens gesehen und gehört haben — meint. Selbstverständlich ist diese *κοινωνία* die Gemeinschaft des Geistes in Glauben und Liebe, die durch die apostolische Predigt vermittelt ist. — *ἔχειν* ist weder mit *a Lap.* durch: *pergere et in ea (κοινωνία) proficere et confirmari*, noch mit *Fritzsche* durch: „erlangen“, zu erklären; das Wort ist vielmehr in der ihm eignen Bedeutung festzuhalten; der Apostel bezeichnet einfach das Gemeinschaft-haben als Ziel der apostolischen Verkündigung, ganz abgesehen davon, wie sich die Hörer derselben schon dazu verhalten. — *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα* etc.). Unter *ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα* wird von den meisten Auslegern „die Gemeinschaft, welche die Apostel und die gläubigen Hörer ihrer Verkündigung unter einander“ haben, verstanden; und der Gedanke des Verses, je nachdem *ἡ* oder *ἐστὶ* ergänzt wird, so bestimmt, dass der Ap. von dieser gegenseitigen Gemeinschaft aussagt, dass dieselbe eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne entweder sein solle oder sei. Da aber bei dieser Auffassung eine schwerlich zu rechtfertigende Ergänzung des Begriffes *κοινωνία* nothwendig (*ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα ἡ [oder ἐστὶ] κοινωνία μετὰ τ. πατρ.* etc.) ist\*), so verdient die Erklärung von *Baumg.-Crusius*, der *ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα* in *ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τ. πατρ.* auflöst, den Vorzug; bei dieser ist die h. gemeinte *κοινωνία* mit der vorher erwähnten nicht identisch, wie denn der Unterschied auch durch die Verschiedenheit des Subjectes: *ὑμεῖς* und *ἡμεῖς* (was in *ἡμετέρα* liegt) und die des Objectes: *μεθ' ἡμῶν* und *μετὰ τοῦ πατρὸς* markirt ist. Nach dieser Auffassung hebt der Ap. h. hervor, dass er (sammt den übrigen Aposteln) Ge-

\*) Diese Ergänzung wird auch von den Auslegern — obwohl sie dieselbe nicht erwähnen — unwillkürlich gemacht; so von *Lücke*, indem er erklärt: „damit ihr Gemeinschaft haben möget mit uns; aber (nicht mit uns nur, sondern — ihr wisset) unsere Gemeinschaft mit einander ist zugleich auch die mit dem Vater und dem Sohne;“ eben so von *Düsterdieck*; auch *Ebrard* sagt: es ist die Absicht des Joh. bei seiner *ἀπαγγελία*, dass die Leser in die Gemeinschaft mit den Jüngern eintreten und dass diese Gemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ihr Lebensprincip habe.“

meinschaft habe mit dem Vater und dem Sohne, und zwar, um damit anzudeuten, dass seine Leser eben dadurch, dass sie mit ihm Gemeinschaft haben, in jene Gemeinschaft mit aufgenommen sind. — Unrichtig ist es jedenfalls, bei diesem Satze mit *Augustin, Luther, Calvin, Grotius, Ebrard u. A.* zu ergänzen, dagegen spricht 1) die Structur des Satzes, denn wäre er von *ἵνα* abhängig, so dürfte das Verb. nicht fehlen\*) und 2) der Gedanke, denn da die Apostel bereits in der Gemeinschaft mit dem Vater u. d. S. stehen, so kann der Zweck ihrer *ἀπαγγελία* nicht der sein, die Gemeinschaft, welche zwischen ihnen und denen, die ihr Wort annehmen, stattfindet, zur Gemeinschaft mit dem Vater u. d. S. zu erheben. Es muss demnach *ἐστί* ergänzt werden, wie *Erasmus, a Lapide, Vatablus, Hornejus, de Wette, Baumg.-Crusius, Düsterdieck, Myrberg u. A.* richtig erkannt haben. Die Conjunction *καὶ-δέ*, die sich im N. T. ziemlich oft findet, wird gebraucht, wenn der Begriff, der mit einem vorhergehenden verbunden wird, diesem zugleich gegenübergestellt werden soll, „es wird dadurch das Zutreten von *etwas* *Neuem* angedeutet“ (*Pape s. v. καὶ-δέ*), mag dabei auch mehr die Verbindung oder mehr die Entgegensetzung zu betonen sein, niemals wird diese Partikel gesetzt, um einen Begriff zum Behuf einer weiteren Aussage von demselben wieder aufzunehmen. Diese Gebrauchsweise zeugt daher gleichfalls dafür, dass mit *ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα* nicht die vorhergenannte *κοινωνία μεθ' ἡμῶν*, sondern eine andere Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der *ἡμεῖς* d. i. Johannes und der andern Apostel (nicht unter einander, sondern) mit dem V. u. dem S. gemeint ist\*\*\*) —

\*) Die Auslassung des *ἐστί* findet sehr oft statt; dagegen wird *ἡ* sehr selten ausgelassen, im N. T. nur 1 Kor. 8, 11 u. 13 (noch stärker ist die Ellipse Röm. 4, 16); also selbst bei Paulus, der so oft nur die Spitzen des Gedankens ausdrückt, fehlt der Conj. des Verb. subst. fast nie; wie viel weniger kann es bei einem sonst ganz regelrechten Periodenbau, im zweiten Gliede des abhängigen Satzes für ausgelassen gelten!

\*\*) Für die Gebrauchsweise von *καὶ-δέ* vgl. Matth. 16, 18; Mark. 4, 36; Luk. 2, 35. Apgesch. 3, 24; 22, 29. Hebr. 9, 21 und bei Johannes: Ev. 6, 51. 8, 16. 17. 15, 27. — Mit Unrecht sagt *Lücke*, dass die Partikel zur genaueren Bestimmung, Erweiterung, Verstärkung eines Vorhergehenden gebraucht werde und ein *zugleich* oder *nicht nur* — sondern auch darin liege. — Für verfehlt muss es auch gelten, wenn *Düsterdieck* sagt: „Johannes hatte eben von einer „Gemeinschaft mit uns“ geredet; jetzt will er diesen Begriff weiter erläutern; deshalb fährt er fort: „und unsere Gemeinschaft“ — der neue erklärende Gedanke selbst aber bildet einen gewissen Gegensatz gegen das vorher Gesagte: *unsere Ge-*

Gott wird h. πατήρ im Verhältniss zu τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ genannt. — Die volle Bezeichnung Christi als: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ dient dazu, die Identität des von Anfang Gewesenen mit dem Menschgewordenen hervorzuheben.

V. 4. Nach Angabe des Inhalts und Zweckes seiner apostolischen Verkündigung bemerkt der Ap. speciell den Zweck dieses Briefes. καὶ ταῦτα γράφωμεν ὑμῖν) Durch καὶ wird γράφωμεν dem ἀπαγγέλλομεν, das Besondere dem Allgemeinen, nicht die Abfassung des Briefes der des Evangeliums (*Ebrard*) coordinirt. ταῦτα geht weder bloß auf das Vorhergehende (*Russm. Sander*), noch bloß auf das zunächst Folgende (*Socin*), sondern auf den ganzen Brief (*Lücke, de Wette, Düsterd.*). Zu γράφωμεν ὑμῖν vrgl. 2, 1. 12. 5, 13. Der Plural steht, weil Johannes als Apostel in dem Bewusstsein schreibt, dass sein schriftliches Wort in voller Uebereinstimmung mit der Predigt aller Apostel steht; durch ihn reden gleichsam alle Apostel zu den Lesern des Briefes. — ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ἢ πεπληρωμένη) Vrgl. hierzu Joh. 15, 11. 17, 13. Der Zweck des Briefes ist die πλήρωσις der Freude, die derselbe als apostolisches Zeugniß von dem in der φανέρωσις der ζωῇ αἰώνιος (V. 2.) begründeten Heile bei den Lesern bewirken sollte. Unrichtig meint *de Wette*, dass hier die Wirkung, nämlich die vollendete christliche Gefühlsstimmung, für die Ursache, nämlich die christliche Vollendung stehe. Es ist vielmehr recht eigentlich die vollkommene χαρὰ (nicht bloß „die Kampfes- und Siegesfreudigkeit“ *Ebrard*) das Ziel, welchem der Ap. die Leser durch diesen Brief zuführen will. Bei der Lesart ἡμῶν ist die χαρὰ der Apostel — zunächst des Johannes — das Ziel und zwar die χαρὰ, welche für sie darin besteht, dass ihr Wort bei den Hörern Frucht schafft\*). Unrichtig *Ebrard*: „Ist ἡμῶν recht, so nimmt der Ap. das communicative ἡμετέρα wieder auf; damit

---

meinschaft aber ist nicht sowohl die Gemeinschaft mit uns, als vielmehr die mit dem V. u. dem S.“ — Abgesehen davon, dass καὶ — δὲ nicht die Bedeutung einer solchen Restriction (nicht sowohl — als vielmehr) hat, wer fühlte nicht, dass, wenn Johannes diesen Gedanken aussprechen wollte, er nicht ἡμετέρα, sondern ὑμετέρα oder vielmehr: αὐτῇ δὲ κοινωνία hätte schreiben müssen!

\*) *Theophyl*: ἡμῶν γὰρ ὑμῖν κοινωνούντων πλείστην ἔχομεν τὴν χαρὰν ἡμῶν, ἣν τοῖς θερωταῖς ὁ χαίρων σπορεύς ἐν τῇ τοῦ μισθοῦ ἀπολήψει βραβεύσει, χαिरόντων καὶ τούτων ὅτι τῶν πόρων αὐτῶν ἀπολαύουσι.

unsere (gemeinsame) Freude eine vollendete sei“; denn einerseits ist ἡμετέρα nicht communicativ (die Apostel und die Leser umfassend) und andererseits wäre ἡμῶν auf das im γράγομεν liegende ἡμεῖς, nicht aber auf das entferntere ἡμετέρα zu beziehen.

V. 5. — Kap. II., 11.

Nachdem der Ap. die Vollendung der Freude, die in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, als Zweck seines Briefes bezeichnet hat, hebt er in dem Folgenden, von dem Gesichtspunkte aus, dass Gott γῶς ist (V. 5.), die Bedingung hervor, unter der allein jene Gemeinschaft stattfinden kann.

V. 5. Dieser Vers enthält keine Folgerung aus dem Bisherigen (καὶ also nicht = igitur *Beza*), sondern den grundlegenden Gedanken für das Folgende. — ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία „und es ist dies die Botschaft.“ — αὕτη geht auf das Folgende: ὅτι ὁ Θεός etc., womit der Inhalt der ἀγγελία angegeben wird; unrichtig *Calvin*: promissio, quam vobis afferimus, hoc secum trahit, vel hanc conditionem habet annexam. — Das Wort ἀγγελία nur hier und 3, 11. (wo es jedoch auch nicht unangefochten steht; öfter bei den LXX. s. 2. Sam. 4, 4. Sprüchw. 12, 26. 25, 26. 26, 16. Jes. 28, 9. Jerem. 48, 34. — Die Lesart ἐπαγγελία ist bei der Bedeutung „Verheissung“ schwieriger; doch liesse sie sich insofern rechtfertigen, als jede neutestamentliche Verkündigung Verheissung in sich trägt\*). *De Wette* zieht diese Lesart vor, nimmt ἐπαγγελία aber nach dem Vorgange von *Oecum.*, *a Lapide*, *Beza*, *Hornejus* u. A. — gegen den constanten Sprachgebrauch des N. T. — in der Bedeutung: „Ankündigung“ (*Lange*: „Lehre“). — ἦν ἀκηκόαμεν ἀπ’ αὐτοῦ) „von ihm, nämlich Christus, her“. Statt ἀπὸ gewöhnlicher παρὰ vrgl. Joh. 8, 26. 40. 15, 15. Apgesch. 10, 22. 28, 22. 2. Tim. 2, 2.; — αὐτός geht in dem Br. zwar nicht immer (*Paulus*, *Bmg.-Crusius*) auf Gott, aber doch meistens, während ἐκεῖνος immer auf Christus geht; hier weist es auf τοῦ νοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χρ. V. 3 zurück; *Düsterd.*: „Von ihm, Christo, dem im Fleisch erschienenen Sohne Gottes (V. 3.), welchen der Ap. selbst gehört hat (V. 1 ff.), hat er die Botschaft über den Vater vernommen.“ — Für die Richtigkeit dieser Erklärung spricht auch das Folgende:

\*) *Spener*: „Verheissung: wie denn in dem folgenden wahrhaftig eine Verheissung steckt. Gott ist nicht nur in sich ein Licht, sondern er ist auch den Gläubigen ihr Licht. Und das ist die Verheissung.“



ὅτι ὁ Θεός\*). — καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν) ἀναγγέλλειν synonym mit ἀπαγγέλλειν V. 2. u. 3., nur dass in ἀνα der Begriff: „wieder“ liegt; *Erasmus*: quod filius annuntiavit a patre, hoc Apostolus acceptum a filio renunciat\*\*). Dieses ἀναγγέλλομεν deutet in eigenthümlicher Feinheit auf das vorhergehende: ἀγγελία zurück, und bezeugt so die Richtigkeit dieser Lesart (*Düsterdieck*). Das Subject ist, wie V. 2. u. 3. Johannes und die übrigen Apostel. Die Zurückführung ihrer Verkündigung auf das von Christus selbst gehörte Wort dient zur Bestätigung der Wahrheit derselben; vrgl. die Zusammenstellung von ἀκούειν und ἀπαγγέλλειν V. 3. Unrichtig erklärt *Ebrard* auch dieses ἀναγγέλλομεν von der im Ev. Joh. geschehenen Verkündigung des Johannes, wozu sich dieser Brief als die concentrirende Entwicklung verhalte. — ὅτι ὁ Θεός γῶς ἐστι) γῶς übersetzt *Luther* nicht passend: „ein Licht“; der Artikel schwächt den Gedanken, Gott ist Licht, d. h. Gottes Wesen ist Licht, = absolute Heiligkeit und Wahrheit (vrgl. Kap. 4, 8. Ev. Joh. 4, 24.\*\*\*); für die Bedeutung des symbolischen Ausdrucks Licht vrgl. namentlich *Jacob*. 1, 13. 17. — Ist Gott γῶς im absoluten Sinne, so ist auch alles Licht ausser ihm Ausstrahlung seines Wesens, wie alle Liebe von ihm, dessen Wesen ἀγάπη ist, herfließet; vrgl. Kap. 4, 7 ff. — καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία) Der im Vorhergehenden enthaltene Gedanke wird durch die Negation des Gegentheils, die hier durch οὐκ — οὐδεμία aufs stärkste ausgedrückt ist, der Joh. Diction gemäss (vrgl. Kap. 2, 4.

\*) Der Gebrauch dieses Pronomens auch da, wo die Beziehung unklar ist, hat seinen Grund darin, dass Joh. den Vater nicht ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater denkt; der Gedanke bleibt daher im Wesentlichen derselbe, ob man es zunächst auf den Vater oder auf den Sohn bezieht; dessenungeachtet ist aber die Auffassung *Socin's* nicht zu rechtfertigen, nach der unter αὐτοῦ hier, wegen der conjunctio inter Deum et Christum (die *Socin* übrigens nicht als eine conjunctio essentiae, sondern nur als eine conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium gelten lassen will), Gott und Christus zugleich verstanden werden soll.

\*\*) *Bengel*: Quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam Apostoli ἀναγγέλλουσι; nam ἀγγελίαν ab ipso acceptam reddunt et propagant.

\*\*\*) Die Fülle der in diesem Worte enthaltenen Beziehungen giebt *Lorinus* folgendermassen an: Deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis lucis in aliis i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitate voluntatem.

18. u. a.) hervorgehoben. — *σκοτία*: Gegensatz von *φῶς*: Sünde und Lüge; nicht blos eines von beiden, wie *Oecum.* erklärt: *ἤτοι τὴν ἄγνοιαν, ἢ τὴν ἁμαρτίαν.* — Derselbe Gegensatz öfters im N. T.; vrgl. Röm. 13, 12. Ephes. 5, 8 ff. 1. Thess. 5, 4. 5. Mit Recht stellt Johannes die Wahrheit, dass Gott Licht ist, als Hauptinhalt der *ἀγγελία* Christi, an die Spitze seiner Entwicklung; denn sie bildet die wesentliche Basis des Christenthums, sowohl in seinem objectiven, als auch in seinem subjectiven Bestande; in ihr liegt wie das Gericht über die Sünde, so die Erlösung von der Sünde durch die Menschwerdung und den Tod Christi; wie die Nothwendigkeit der Busse und des Glaubens, so die sittliche Aufgabe des christlichen Lebens begründet.

V. 6. Folgerung aus V. 5. Mit Gott hat nur Gemeinschaft, wer nicht in Finsterniss wandelt. — *ἐὰν ἐπωμεν*) Dieselbe Redeform (*ἐὰν*) wiederholt sich bis Kap. 2, 3. von Vers zu Vers (nur mit Ausschluss von 2, 2.); dann tritt das Particip mit dem best. Artikel ein: *ὁ λέγων*: 2, 4. 6. 9.; *ὁ ἀγαπῶν*: 2, 10.; *ὁ μισῶν*: 2, 11. — Der Gebrauch der hypothetischen Partikeln, namentlich des *ἐὰν*, findet sich auch im Evangel. sehr häufig\*). Ueber die 1. Pers. Plur. sagt *Lorinus*: suam quoque in hac hypothesis personam conjugit, ut lenius ac facilius agat; besser *Lücke*: „Durch die communicative u. hypothetische Form gewinnt die Rede einerseits an schonender Feinheit, andrerseits an allgemeinerer Beziehung und Wirkung.“ Ungenügend: *Ebrard*: „Die 1. Pers. Plur. dient nur, um das allgemeine „man“ auszudrücken.“ — *ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*) s. V. 3. Die Gemeinschaft mit Gott bildet das innerste Wesen alles wahrhaft christlichen Lebens. — *καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν*) vrgl. Ev. Joh. 8, 12. — *ἐν τῷ σκ. περιπατεῖν* ist nicht bloss „nicht wissen, wohin man geht“ (*Luther*), sondern in der Finsterniss d. i. der Sünde, als seinem Elemente, leben; *Bengel*: actione interna et externa, quoquo nos vertimus; ein solches Wandeln in Finsterniss ist alles Leben, dessen Grund nicht die Liebe Gottes ist\*\*). — *ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*)

\*) *ἐὰν* steht — wie *Winer* S. 260 richtig sagt — bei der Annahme einer objectiven Möglichkeit d. h. dann wenn der bestimmte Fall einfach als ein objectiv möglicher dargestellt werden soll, ohne dass der Redende seine subjective Stellung dazu (ob er ihn für wahrscheinlich, wünschenswerth u. d. f. hält) ausdrücken will. Ein *Tertium non datur* (*Ebrard*) liegt nicht darin.

\*\*) Dass bei *περιπατεῖν* an den äusserlichen Lebenswandel zu denken ist, versteht sich von selbst, dass es aber nur diesen, als einen

denn: *ὡς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος*; (2. Cor. 6, 14.). In *ψευδόμεθα* drückt sich das sittlich Verwerfliche eines solchen Widerspruchs der That mit dem Worte aus. — Der negative Satz ist nicht blosse Wiederholung desselben Gedankens, sondern er deutet zugleich eine neue Beziehung an: *ψευδόμεθα* geht auf *εἰπώμεν*; *οὐ ποιοῦμεν τ. ἀλ.* auf *ἐν τ. σκ. περιπατοῦμεν* zurück; denn *ποιεῖν τὴν ἀλ.* ist nicht bloss = *ἀληθεύειν* Ephes. 4, 15., sondern bezeichnet die Ausübung der *ἀλήθεια* in Wort und That, vrgl. Joh. 3, 21. wo es dem *φᾶλα πράσσειν* gegenübersteht und ausdrücklich der *ἔργα* erwähnt wird. Bei der gewöhnlichen Erklärung, wonach es = *agere candide, sincere* (*Cyprian, Theodorus, Socin, Grotius* u. A.) ist, kommt *τὴν ἀλήθειαν* nicht zu seinem Rechte; durch den Artikel wird der Begriff in seiner ganzen Allgemeinheit und Objectivität markirt: „das Wahre“ d. i. das dem Wesen und Willen Gottes Entsprechende; wiewohl zuzugeben ist, dass der allgemeine Begriff hier mit specieller Rücksicht auf die zu fordernde Uebereinstimmung zwischen Wort und That steht. In der Erklärung *de Wette's*: „das thun, was dem Wesen der christlichen Gemeinschaft entspricht“, ist dem Ausdrücke eine Beziehung gegeben, die weder in dem Worte, noch in dem Gedankenzusammenhange indicirt ist. —

V. 7. Dieser Vers wiederholt in seiner antithetischen Form nicht bloss den vorhergehenden Gedanken, sondern enthält zugleich — wie es der lebendigen Gedankenerzeugung des Joh. eigenthümlich ist — eine Weiterführung desselben. — *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν*) steht nicht nur dem vorhergehenden (*ἐὰν*) *ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν*, sondern auch dem *ἐὰν εἰπώμεν, ὅτι κοιν. ἔχ. μετ' αὐτοῦ* entgegen (so auch *Ebrard*), so: „wenn wir nicht nur sagen, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben und dabei doch in Finsterniss wandeln, sondern wenn wir wirklich *ἐν τῷ φωτὶ* wandeln. — *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* ist nicht „nach Gottähnlichkeit streben“ (*Lücke*), sondern so wandeln, dass das Licht das Element ist, in dem sich unser Leben bewegt; dies aber ist ein Leben, das nicht im *Streben* nach Gottähnlichkeit besteht, sondern diese selbst schon

---

für die Augen der Menschen sichtbaren, mit Ausschluss der innern Lebensthätigkeit, bezeichnet, ist eine unbegründete Behauptung *Ebrard's*. Mit Recht machen die Ausleger darauf aufmerksam, dass dieses *περιπατεῖν ἐν σκότει* verschieden ist von „dem Fehlen und Fallen aus Uebereilung und Schwachheit in der Anfechtung und im Kampfe“ (*Gerlach*): „es heisst nicht: die Finsterniss noch an sich haben“ (*Spener*).

zu eigen hat; oder ein ἔχειν κοινωνίαν μετ' αὐτοῦ, mit ihm, der *Licht* ist. — Dieses Einssein des Wandels im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott tritt noch deutlicher hervor durch die folgenden Worte: ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί) ὡς, weil es *dasselbe* Element ist, in welchem der wahre Christ wandelt, und in welchem Gott „lebt und webt“ (*Düsterd.*), indem der Christ θείας κοινωνὸς γύσεως geworden ist (2. Petr. 1, 4). — αὐτός geht auf αὐτοῦ V. 6. zurück und steht für θεός. — Der Gedanke „dass Gott im Lichte ist“, ist mit dem: „dass Gott Licht ist“, derselbe; was das Wesen Gottes ist das ist auch das Element seines Lebens; der h. gebrauchte Ausdruck ist durch das vorhergehende ἐν τῷ φωτί περιπατεῖν veranlasst; unrichtig erklärt *Ebrard*: „Gott hat sich die Sphäre des sündlos-heiligen, reinen Lebens der Engel und Vollendeten zu seiner Wohnstätte erwählt“ — auf eine solche Fassung deutet nichts im Contexte hin. — ἐστὶ steht dem περιπατῶμεν gegenüber; jenes eignet Gott, dieses dem Menschen; jenes (das Sein) dem, der *ewig* ist, *dieses* (das Wandeln) dem, der *zeitlich* ist. — κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων) Mit Unrecht weichen manche Ausleger von dem Worte des Ap. ab, indem sie erklären, als stünde statt μετ' ἀλλήλων: „μετ' αὐτοῦ“, wie (s. d. krit. Anmerk.) von Einigen wirklich gelesen wird; oder indem sie — durchaus unpassend — ἀλλήλων von Gott und den Menschen verstehen: so *Calvin*: quod dicit, societatem esse nobis mutuum, non simpliciter ad homines refertur, sed Deum in una parte, nos autem in altera. Dieselbe Auffassung bei *Augustin*, *Beza*, *Socin*, *Hornejus*, *Lange*, *Spener*, *Russmeyer* u. A.; *de Wette* nimmt freilich ἀλλήλων richtig, ergänzt aber „μετὰ τοῦ Θεοῦ“: „so haben wir Gemeinschaft unter einander, nämlich mit Gott.“ Gegen diese Erklärung spricht schon, dass *Joh.* dann gerade den Hauptbegriff nicht genannt hätte; sodann aber auch, dass sich dabei ein tautologischer Gedanke ergibt (*Lücke*), da ein περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί nur durch die κοινωνία μετὰ τοῦ Θεοῦ möglich, ja der nothwendige Erweis dieser ist. Es ist h. vielmehr die Rede von der Gemeinschaft der Christen unter einander, (*Beda*, *Lyran.*, *Grotius*, *Wolf*, *Bengel*, *Semler*, *Lücke*, *Baumgarten-Crusius*, *Neander*, *Sander*, *Düsterdieck*, *Ebrard* u. A.) und zwar ganz allgemein, nicht, wie *Bengel* meint, so dass die Apostel und die Leser (nos et vos) als die *beiden* mit einander verbundenen Theile gedacht wären. Die brüderliche Gemeinschaft der Christen unter einander ἐν ἀγάπῃ hat demnach den Wandel im Lichte oder in der Gemeinschaft Gottes, deren



nothwendige Consequenz sie ist, zur Voraussetzung. — Mit einem solchen Wandel ist aber noch ein Zweites verknüpft, nämlich: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. — τὸ αἷμα Ἰησοῦ) ist nicht metonymischer Ausdruck statt: „die Betrachtung seines Todes“ (*Socin, Episcopi, Grotius* u. A.)\*), sondern: das Blut, das Jesus (so h. als Menschgewordener genannt) als Opfer bei seiner Tödtung vergossen hat; oder: der blutige Opfertod des Herrn (*Düsterdieck, Ebrard*)\*\*). — τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) ist „nicht bloss als Ehreannahme beigesetzt“, aber auch nicht „um den innigen Zusammenhang anzudeuten zwischen Gottes und Christi Sache“, wie *Bmg.-Crus.* sagt; sondern um die Identität des Gestorbenen und des Sohnes Gottes (also auch das Menschgewordensein des Sohnes Gottes) hervorzuheben; vrgl. Kap. 5, 6; zugleich aber liegt darin eine Hindeutung, wie das Blut Jesu die Wirkung haben kann, welche der Apostel demselben beilegt (so auch *Ebrard*). — καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας) kann entweder: die Reinigung von der Schuld, d. i. die Vergebung der Sünde (*Beda, Socin, a Lapide, Calov, Lange, Bmg.-Crusius, Erdmann* u. A.) oder die Reinigung von der Sünde selbst, ihre Tilgung (*Lücke, Frommann, Düsterd., Ebrard, Myrberg* u. A.) oder endlich beides zusammen (*Spener, Russmeyer, Hornejus, Bengel*) bezeichnen. Nach V. 9., wo ἀγι-ναι τὰς ἁμαρτίας und καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας neben einander gestellt und also von einander unterschieden werden, muss die zweite Ansicht für die richtige gelten\*\*\*), die auch vom Contexte gefordert wird; denn da der Forderung des περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί die Thatsache, dass auch der Gläubige noch beständig Sünde hat, gegenübersteht, so musste der Ap. darauf hinweisen, dass und wodurch die Sünde immer mehr schwinde, so dass der von

\*) Dass die Wirksamkeit des Blutes Jesu an uns durch den Glauben vermittelt zu denken ist, versteht sich von selbst; aber darin liegt keine Berechtigung τὸ αἷμα durch: „der Glauben an das Blut“ zu umschreiben.

\*\*) Nicht zu rechtfertigen ist es, wenn *Myrberg* sagt: quum hic sanguis nominatur, de toto opere Christi Mediatoris, immo de toto Christo Deum nobis et nos Deo reconciliante ac opus divinum in nobis operante cogitare debemus.

\*\*\*) Gegen *Erdmann's* Behauptung: Quum notio αἵματος J. Christi in s. scriptis aeque ac mors ejus semper vim expiandi habeat atque idem quod ἱλασμός significet (2, 2.), etiam h. l. expiatio ab apostolo designatur, qua sola fieri potest, ut peccata nobis condonentur ist zu bemerken, dass in der Schrift dem αἷμα Christi keinesweges nur vis expiandi zugeschrieben wird; vrgl. 1. Petr. 1, 18.

ihr getrübbte Wandel dennoch als ein Wandel im Lichte gelten und trotz der Sünde eine Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, stattfinden könne. Da das *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* als Bedingung (nicht als Mittel, welches das Blut Christi ist) des *καθαρίζεσθαι* gesetzt ist, und hier also nicht von der durch das Blut Christi bewirkten *Umwandlung* des Menschen aus einem Kinde der Finsterniss in ein Kind des Lichtes, sondern von der zunehmenden Verklärung dessen, der bereits ein Kind des Lichtes geworden ist, die Rede ist, so darf das Präsens *καθαρίζει* nicht in das Präteritum umgesetzt werden, sondern ist als Präsens festzuhalten; *Spener*: „Er reinigt uns noch immerfort bis zur endlichen vollkommenen reinigkeit.“ Vrgl. *Ev. Joh. 15, 2.\**) — *ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* „von jeder Sünde“; die Sünden sind als die einzelnen dunklen Flecken gedacht, die den Lichtwandel des Christen noch beständig trüben. — Das die beiden Glieder des Nachsatzes verbindende *καὶ* erklären *Oecumenius*, *Theophylact*, *Beza*, *Lange*, *Semler* u. A. = *nam*, *Sander* erkennt die sprachliche Unrichtigkeit dieser Erklärung an, meint aber doch, dass der zweite Satz *causal*, als Grund und Bedingung des ersten zu nehmen sei; allein auch dies ist willkürlich; nach *de Wette* „knüpft *καὶ* an die Idee der Gemeinschaft unmittelbar die fortgehende und höchste Vollendung derselben an“; allein diese Auffassung basirt auf der unrichtigen Voraussetzung, dass im 1. Gliede von der Gemeinschaft mit Gott die Rede ist; *Ebrard* nimmt an, dass *Joh.* in diesen beiden Gliedern zusammen die Idee der *κοινωνία* mit Gott ausdrücke, indem er dieselbe „sofort in ihre beiden Momente zerlegt: in die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und in die Ge-

---

\*) Worin diese reinigende Wirksamkeit des *αἵμα' Ἰησοῦ* begründet ist, sagt *Joh. h.* nicht; daraus jedoch, dass *V. 9.* das *ἀφίεναι τὰς ἁμαρτίας* dem *καθαρίζειν* vorangestellt und Christus *Kap. 2, 2.* als *ἱλαστήριον* bezeichnet ist, folgt, dass nach *Joh.* dem Blute Christi die reinigende Kraft beiwohnt, so fern es das Blut der Versöhnung ist. In ungehöriger Weise trennt *Ebrard* die beiden Momente von einander, indem er dem Tode Christi „die Kraft, die Herzen von der Sünde zu läutern“, zuschreibt, „weil in Christi Tod die Sünde gerichtet ist“; dagegen „die Kraft, die Sühne zu leisten und Vergebung zu erwirken“, weil „in Christi Tod die Schuld bezahlt und die Gnade erworben ist“. — Wenn *Frommann* sagt: „Die von Sünden reinigende Kraft liegt nicht eigentlich in dem Blute Christi selber, sondern in der Liebe Gottes, von welcher Christus in seinem blutigen Tode das sprechendste Zeichen ist und von deren Vorhandensein er das gewisseste Zeugniß ablegt“; so ist dies offenbar eine unstatthafte Umdeutung des apostolischen Wortes.

meinschaft und Theilnahme der göttlichen Lebenskraft“; allein ist es schon unrichtig, die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* als ein *Moment* der *κοινωνία μετὰ τοῦ Θεοῦ* zu bezeichnen, so lässt sich die reinigende Wirksamkeit des Blutes Jesu noch viel weniger als ein Moment derselben ansehen, offenbar ist auch *Ebrard* durch die Wahrnehmung, dass der Begriff der Gemeinschaft für das zweite Glied nichts weniger als geeignet ist, bewogen worden das Wort: „*Theilnahme*“ beizufügen. Während die *κοινωνία μετὰ τ. Θεοῦ* bei dem *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* als selbstverständlich vorausgesetzt ist, drücken diese beiden Glieder vielmehr „die doppelte Frucht unsers Lichtwandels, unserer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist“ (*Düsterdieck*) aus, indem Joh. aber die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* voranstellt, deutet er dadurch an, dass sie die Sphäre ist, innerhalb deren sich an jedem Einzelnen die reinigende Kraft des Blutes Christi bethätigt. Zugleich ist zu beachten, dass das zweite Glied auf das fortschreitende Wachsthum des christlichen Lebens hinweisen soll und deshalb dem 1. Gliede nicht füglich vorhergehen kann.

V. 8. Die Reinigung von der Sünde setzt das Vorhandensein der Sünde auch bei den Gläubigen voraus; das Lügen derselben ist Selbstverführung. — *ἐὰν ἐῖπωμεν*) wie V. 6.; es ist damit nicht bloss „das reden im Herzen“ (*Spener*), sondern das wirkliche Aussprechen und Behaupten gemeint. — *ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*) Die Ansicht des *Grotius*\*), dass sich dies auf das Sündigen vor der Bekehrung beziehe und *ἁμαρτία* also die Sündenschuld bezeichne, ist von *Lücke*, *Sander* u. A. mit Recht zurückgewiesen. — Die Streitfrage namentlich früherer Ausleger, ob *ἁμαρτία* hier die Erbsünde oder die wirkliche Sünde (*peccata actualia*); die Begierde (*concupiscentia*) oder die That-sünde sei, erledigt sich dadurch, dass der Begr. von dem Ap. ganz allgemein gedacht ist — nur natürlich mit Ausschluss der Sünde, von der Kap. 5, 16. die Rede ist. Die 1. Pers. Pl. *ἔχομεν* ist zu beachten, sofern das Sünde haben dadurch als etwas, was von *allen* Christen gilt, gesetzt wird. — Der Ausdruck *ἁμαρτίαν ἔχειν* bezeichnet ganz allgemein das Behaftetsein mit der Sünde; nur von dem absolut Reinen, in welchem keine Spur der Sünde vorhanden ist, gilt, dass er *ἁμαρτίαν οὐκ ἔχει*; das Verhältniss dieses *ἁμαρτίαν ἔχειν* zu *περιπατεῖν ἐν τῷ σκοτεινῷ* (V. 6.), wobei der Wille

\*) Habere peccatum, non est: nunc in peccato esse, sed ob peccata reum posse fieri.

des Menschen der Sünde dient (oder: wo die Sünde das dominirende Lebensprincip ist), ist demnach nicht als das des Gegensatzes (etwa so, dass ἁμαρτίαν ἔχειν ein Behaftetsein mit der Sünde, wobei diese nicht gewollt wird, bezeichnete 1. Aufl. dieses Comment.)\*), sondern dahin zu bestimmen, dass dieses (das περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει) eine bestimmte Species des ἁμαρτίαν ἔχειν ist. — Haben wir gleich als Christen, die aus Gott geboren sind, nicht mehr Sünde in der Weise, dass das περιπ. ἐν σκότει von uns gilt, so hören wir damit doch nicht auf noch Sünde zu haben; leugnen wir dies, behaupten wir überall keine Sünde zu haben, dann findet bei uns das statt, was Joh, im Folgenden sagt. (ἐαυτοὺς πλανῶμεν) nicht = „wir irren uns“, was πλανῶμεθα heissen würde\*\*); sondern, wie Sander erkl.: „wir verführen uns, bringen uns in die Irre vom Heile (oder besser: von der Wahrheit) weg“; durch jene Behauptung, die eine Lüge (kein unbewusster Irrthum) ist, betrügt sich der Christ (denn nicht von Nichtchristen redet h. der Ap.) selbst um die Wahrheit, der er keinen Raum in lässt. — καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν) ist nicht blosser Wiederholung des ἐαυτοὺς πλανῶμεν, sondern fügt diesem noch ein neues Moment hinzu. — ἡ ἀλήθεια, wie V. 6., ist weder = studium veri (Grotius), noch = castior cognitio (Semler), noch auch = Aufrichtigkeit, oder: Wahrheitssinn (Lücke in der 2. Ausg.), oder wie de Wette erkl.: „die Wahrhaftigkeit der Selbstkenntniß und Selbstprüfung“, sondern: die Wahrheit in ihrem objectiven Wesen (Lücke in der 1. Ausg., Bmg.-Crus., Dürsterdieck). Bmg.-Crus. sagt mit Recht: „ἀλήθεια braucht nicht in subjectivem Sinne genommen zu werden, das Subjective liegt im οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.“ Die hier gebrauchten Ausdrücke: ἐαυτ. πλανῶμεν und ἡ ἀλ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν sind nicht milder (Sander) als die entsprechenden Ausdrücke V. 6.: ψευδόμεθα und οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀληθ., sondern stärker

\*) Auch Ebrard verkennt das richtige Verhältniss der beiden Ausdrücke zu einander, indem er sagt, dass „beim ἔχειν ἁμ. nicht der Mensch in der ἁμαρτία, sondern die ἁμαρτία in dem Menschen ist, da offenbar auch der, der in der ἁμαρτία ist, diese in sich hat.“

\*\*) Wenn Ebrard hiegegen bemerkt, es dürfe nicht behauptet werden, „das Medium πλανᾶσθαι heisse „sich irren“, hingegen πλανᾶν ἐαυτόν „sich selbst verführen“, so ist dies keinesweges zutreffend, zumal nicht gesagt ist, dass πλανᾶσθαι immer die Bedeutung „sich irren“ hat, sondern, dass das deutsche „sich irren“ im Griech. nicht durch πλανᾶν ἐαυτόν, sondern durch πλανᾶσαι ausgedrückt werde



(*Ebrard*), da in *ἐαν. πλ.* die Selbstverschuldung, in *ἡ ἀλήθ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῶν* die Negirung des Wahrheitsbesitzes schärfer markirt ist.

V. 9. Nicht blosse Antithese des vorigen Verses, sondern Weiterführung des Gedankens; „es folgt als Nachsatz nicht etwa nur dies, dass *wir* dann wahrhaftig sind, sondern das ungleich grössere und überraschend herrliche, dass *Gott* dann sich als den Wahrhaftigen, als den *πιστός καὶ δίκαιος*, gegen uns thatsächlich bewährt“ (*Ebrard*). — *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ὁμολογεῖν* heisst nicht *erkennen* (*Socin*: confiteri significat interiorum ac profundam suorum peccatorum agnitionem\*), sondern *bekennen*; es versteht sich, dass das Bekenntniss hier nicht als rein äusserliche Handlung gemeint ist; doch genügt es auch nicht, es nur als „innere Thatsache, welche in der ganzen innern Richtung des Gemüths gegründet ist“ (*Neander*) zu fassen; es ist vielmehr das wirkliche (wenn auch nicht *immer* laute) Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekannten Sünden, auch hier ist es das Wort, worin sich das innere Leben zu bethätigen hat\*\*\*) — Das zu Bekennende sind: *αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν* d. h. die Sünden der Christen, die die einzelnen Erscheinungen des *ἁμαρτίαν ἔχειν* sind; daher der Plural \*\*\*\*). — Mit Recht macht *Ebrard* darauf aufmerksam, dass Joh. h. als Gegenstand des Bekennens nicht das abstracte *ἔχειν ἁμαρτίαν*, sondern *τὰς ἁμαρτίας* d. i. „die bestimmten, concreten, einzelnen begangenen Sünden“ nenne; „das blosse Bekenntniss in abstracto, dass man Sünde habe, würde ohne die Anerkenntniss der concreten einzelnen Sünden keine Wahrheit haben, sondern zur blossen Phrase zusammenschrumpfen.“ — *πιστός ἐστι καὶ δίκαιος*) Beides ist Gott zwar in sich selbst, er wird es nicht erst durch unser Bekennen der Sünden; aber dieses ist die Bedingung, unter der er

\*) Eben so sagt *Bmg.-Crus.*: ὁμολογεῖν ist nicht gerade *bekennen*, sondern *erkennen*, einsehen, sich bewusst werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν; aber gerade dem εἰπεῖν steht ὁμολογεῖν nur dann genau entgegen, wenn es in seiner natürlichen Bedeutung genommen wird.

\*\*) Wie willkürlich katholische Ausleger erklären, zeigt sich in der Bemerkung des *a Lapide*: Quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solum generalem quae fit Deo admittunt; Catholici etiam specialem requirunt. Respondeo: Johannem utramque exigere, *generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus*.

\*\*\*) Auch hier fassen *Socin*, *Grotius* (Si fatemur nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii) u. A. *ἁμαρτίαι* von den Sünden *vor* der Bekehrung!

sich an uns als πιστός καὶ δίκαιος thatsächlich bezeugt\*). Diese beiden Epitheta sind zwar nicht gleichbedeutend, aber doch, wie ihre Zusammenstellung bezeugt, sinnverwandt: Gott wird πιστός genannt, sofern er als der Verheissende das, was er verheissen hat, auch erfüllt; Hebr. 10, 23.: πιστὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος; Hebr. 11, 11.; vornehmlich, sofern er die Segensverheissung, die für die Gläubigen in der Thatsache ihrer Berufung liegt, an ihnen vollzieht, indem er sie durch Erweisung seiner Gnade dem Ziele der Berufung zuführt: 1. Kor. 1, 9.: πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; 10, 13. 2. Kor. 1, 18—21. 1. Thess. 5, 24.: πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει; 2. Thess. 3, 3. — Diese Bedeutung hat πιστός auch hier, wie aus dem folgenden ἵνα etc. hervorgeht. Mit Unrecht nennt Ehrard demnach die Beziehung der Treue Gottes hier auf seine Verheissungen und Zusagen ein Hineintragen fremdartiger Ideen, indem er sagt, „es sei hier die Rede von der Treue gegen das seinem eignen Wesen verwandte Wahrheits- und Lichtwesen, das in uns, sofern wir unsere Sünden bekennen, waltet.“ — Als δίκαιος wird Gott im N. T. bezeichnet, sofern er behufs der Realisirung seines Gnadenreiches jedem — ohne προσωπολήψια — das zutheilt, was ihm, nach Gottes richtiger Beurtheilung, gemäss seiner Stellung, die er zu Gott (oder zu dem Reiche Gottes) einnimmt, zukommt, indem Gott dabei als der Richter gedacht ist; die Idee der Gerechtigkeit Gottes und die seiner richterlichen Thätigkeit gehören aufs engste zusammen: Gott ist ὁ δίκαιος κρίτης 2. Tim. 4, 8.; er richtet ἐν δικαιοσύνῃ Apgesch. 17, 31. (Offb. Joh. 19, 11.) oder δικάως 1. Petr. 2, 23.; seine κρίσις ist eine κρίσις δίκαια 2. Thess. 1, 5. — Die Beziehung der δικαιοσύνη Gottes auf seine richterliche Thätigkeit findet im N. T. durchgehends statt, auch da, wo von jener die Rede ist, ohne dass diese dabei ausdrücklich erwähnt wird. Da die Erweisung der δίκαια κρίσις Gottes in der gerechten Vertheilung der Strafe und des Segens besteht, so kann nicht nur da, wo dieses beides zusammen (wie 2. Thess. 1, 5.), sondern auch da, wo nur eins von beiden genannt wird, auf die göttliche δικαιοσύνη recurrirt werden; Gott straft

\*) Nicht genügend ist die Erklärung Semler's: „logice intelligendum est; nec enim in Deo jam demum oritur nova ratio tanti praedicti, sed in his christianis succrescit nova cognitio tantae rei. Nicht von unserer Erkenntniss, sondern von der thatsächlichen Beweissung Gottes ist die Rede.

als der *δίκαιος*, aber er *segnet* auch als der *δίκαιος* und zwar zwecks der Realisirung seines Reiches, die davon abhängt, dass das Gute den vollendeten Sieg über das Böse gewinnt. Gegen den, der *ἐν τῇ σκότητι* wandelt, erweist sich Gott als *δίκαιος* dadurch, dass er ihn *κατακρίνει*; gegen den, der *ἐν τῇ φωτί* wandelt, dadurch, dass er von ihm immer mehr Alles, was dessen völlige *κοινωνία μετὰ τοῦ Θεοῦ* hindert (nämlich sowohl sein Schuldbewusstsein als auch seine ihm noch anhaftende *ἁδικία*) wegnimmt und ihm zuletzt das volle Heil erben lässt, das denen bereitet ist, die Gott lieben (vergl. 2. Tim. 4, 8.)\*). Hier wird Gott, *δίκαιος* genannt, sofern sein Abschen darauf gerichtet ist, denen die im Lichte wandelnd ihre Sünden bekennen das zu ertheilen, was ihnen zukommt, nämlich den Segen, der durch das Folgende: *ἴνα* etc. genannt wird. Unrichtig ist es *δίκαιος* h. auf die *strajende* Thätigkeit zu beziehen (*Drusius*: justus, quia vere punivit peccata nostra in filio suo), aber auch, es = bonus, lenis, aequus (*Grotius*, *Lange*, *Carpzov* u. A.) zu erklären, denn diese Bedeutung hat *δίκαιος* nirgends im N. T.; es ist h. mit *πιστός* sinnverwandt\*\*), weil die gemäss der *δικαιοσύνη* Gottes stattfindende Segensertheilung von Gott verheissen ist und sich nach seiner Verheissung vollzieht, doch darf es deshalb nicht für gleichbedeutend damit (*Hornejus*: = in promissis servandis integer) gehalten werden. Nach Röm. 3, 26. haben es h. einige Ausleger = *δικαιῶν* erklärt, dies ist jedoch um so unberechtigter, als gerade jene Stelle durch die Nebeneinanderstellung beider Begriffe ihre differente Bedeutung bezeugt\*\*\*). — Nach katholischer Ansicht soll

\*) Mit Recht halten demnach *Lücke*, *de Wette*, *Brückner*, *Baumg. Crusius*, *Sander* den Begr. der richtenden Gerechtigkeit fest.

\*\*) Auch in der Stelle Röm. 3, 3—5. sind *πίστις* und *δικαιοσύνη* als sinnverwandte Begriffe gebraucht, jedoch auch hier so, dass *δικαιοσύνη* die Beziehung auf die richtende Thätigkeit Gottes nicht verloren hat; *Meyer* z. d. St. erklärt *δικαιοσύνη* wegen des Gegensatzes gegen *ἡ ἁδικία* allgemein durch „Rechtheit;“ allein jene Beziehung tritt sowohl in dem: *μὴ ἁδίκος ὁ Θεός ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*; als auch V. 6. in *πῶς κρινεῖ ὁ Θεός τὸν νόσμον*; hervor.

\*\*\*)) Nicht minder ungenau ist es, wenn *Ebrard* sagt: „Gott beweist sich gegen uns als den, welcher *δίκαιος* ist, indem er nicht bloss gerecht ist, sondern auch *gerecht macht*,“ zumal *δικαιοῦν* nicht „gerecht machen“ heisst. Nicht zutreffend ist auch *Ebrard's* Behauptung, dass hier und Röm. 1, 17. — 3, 26. „die Gerechtigkeit Gottes als der Quell in Gott erscheint, aus welchem sein erlösendes, sündevergebendes und sündeüberwindendes Verhalten quillt.“

sich πιστός auf die peccata mortalia, δίκαιος auf die p. venialia beziehen \*). — ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας) ἵνα, nicht = „so dass“ (*Castellio*: ita justus, ut condonet), hat hier (wie in andern Stellen des N. T.) seine Zweckbeziehung nicht streng festgehalten (also nicht: „damit“), sondern es giebt an, was das Ziel der göttlichen Treue und Gerechtigkeit ist, in dessen Erreichung sie sich an dem Menschen bethätigt; *Luther* übers. daher richtig: „dass.“ *De Wette's* Erklärung: „in der göttlichen Treue liegt das Gesetz oder der Wille die Sünden zu vergeben,“ ist insofern nicht genügend, da das ἀγίερα etc. nicht nur der Wille, sondern die *Bethätigung* der göttlichen Treue und Gerechtigkeit ist. — τὰς ἁμαρτίας weist zurück auf ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας, also: „die von uns bekannten Sünden.“ Die *Erlassung* d. i. Vergebung der Sünden ist demnach vermöge der göttlichen Treue die erste Folge des Bekenntnisses; die zweite bezeichnet Joh. durch die Worte: καὶ καθαρίσῃ\*\*) ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας). Hierdurch wird nicht der erste Gedanke expegetisch (*Semler*), nur in bildlicher Weise (*Lange*), wiederholt; sondern die Worte drücken dasselbe aus, wie die entsprechenden Worte des 7. Verses, mit dem der 8. u. 9. Vers aufs engste zusammenhängen; καθαρίζειν hat h. dieselbe Bedeutung, wie dort und ἀδικία (nicht = poena peccati, *Socin*) ist synonym mit ἁμαρτία; es sind zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache; vgl. Kap. 5, 17. Die Ordnung, in der die beiden die erlösenden Thätigkeiten Gottes aussagenden

Dieser Quell ist vielmehr die sich der Verschuldung der Menschen gegenüber als χάρις manifestirende ἀγάπη Gottes; in der Römerstelle wird darauf Kap. 3, 24. hingewiesen, hier aber wird der Quell der Erlösung nicht erwähnt. — — Die Erklärung von *Calov*: justa est haec peccatorum remissio et ex justitia debita, sed Christo non nobis, und die von *Sander*: „Der Herr ist gerecht, indem er dem auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld sich berufenden Sünder die Sünde — erlässt, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zweimal zu fordern,“ bringen Beziehungen in diese Stelle hinein, die ihr fremd sind.

\*) *Suarez*: *Fidelis* est Deus, cum condonat poenitentibus peccata mortalia; *justus*, cum justis condonat venialia, quia sc. justī per opera (!) poenitentiae, charitatis etc. merentur de condigno hanc condonationem.

\*\*) Die L. A. καθαρίσει entspricht der Stelle: Luk. 22, 30., wo nach der beglaubigsten L. A. auf ἵνα auch zuerst der Conj., und dann der Indik. folgt; nicht aber der von *Ebrard* citirten Stelle Joh. 6, 40., wo der Indikativsatz nicht als abhängig von ἵνα gedacht ist. Ueber ἵνα c. Ind. vergl. *A. Buttmann's* Grammat. S. 202. *Winer* S. 258 f.



Sätze mit einander verbunden sind (*Myrberg*: ordo verborum ponit remissionem ante abrogationem), weist darauf hin, dass die Reinigung vermittelt der Vergebung geschieht. — Der Zusammenhang spricht entschieden dafür, als Subject zu πιστός εἶμι etc., nicht Χριστός, sondern (mit *Lücke, de Wette* u. A.) ὁ θεός zu denken; denn wenn auch V. 7. das καθαρίσειν als Wirkung des αἵμα Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet wird und Kap. 2, 2. Ἰ. Χρ. Subject ist, so ist doch in diesem Abschnitt ὁ θεός das Hauptsubject; V. 5. ὁ θεός; V. 6. αὐτός, selbst V. 7. τοῦ νύου αὐτοῦ; es ist demnach das Blut Christi als das Mittel gedacht, durch welches Gott die Reinigung von den Sünden schafft \*). — Mit *Sander* anzunehmen, dass Gott und Christus zusammen das Subject bilden, ist hier eben so unangehörig, wie V. 5. unter αὐτοῦ beide zusammen zu verstehen. So sehr auch bei Johannes Gott und Jesus Christus zu einer Einheit zusammentreten, so werden sie doch immer von ihm unterschieden und nie als Ein Subject dargestellt.

V. 10. Nicht Wiederholung, sondern „Verstärkung von V. 8.“ (*Bmg.-Crusius*). Wie sich V. 8. an das Ende von V. 7., so knüpft sich dieser Vers an V. 9. an. — ἐὰν εἴπωμεν) wie V. 8. — ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν) ist im Wesentlichen gleichbedeutend mit ὅτι ἡμαρτ. οὐκ ἔχομεν; nur darin hiervon unterschieden, dass jenes eine Thätigkeit, dieses einen Zustand bezeichnet; der hier gebrauchte Ausdruck ist durch das pluralische ἡς ἡμαρτίας und den Begriff ἀδικία (V. 9.) hervorgerufen, wodurch das sündliche Wesen bestimmter als Thätigkeit bezeichnet ist, als durch ἡμαρτία V. 7. Die Perfectform beweist nicht, dass ἡμαρτήκαμεν von dem Sündigen vor der Bekehrung (*Socin, Russmeyer, Paulus* u. A.) gemeint sei; es ist vielmehr hier,

\*) Dafür, dass Christus mit als Subject zu denken sei, führt *Sander* an, dass Christus gleich im folg. Kap. δίκαιος genannt wird; allein er übersieht dabei ganz die verschiedene Beziehung, die das Wort in den beiden Stellen hat: denn in uns. Verse steht δίκαιος von einem Verhalten gegen die Menschen; Kap. 2, 1. aber von dem Verhalten Christi zu dem göttlichen Willen; und wenn *Sander* ferner sagt, dass es Hebr. 9, 14. geradezu von Christus heisse, dass Er die Gewissen reinige, so ist das nicht richtig, da dort τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ Subject ist, eben so wie hier V. 7.; und dort noch ausdrücklicher als hier Gott als der bezeichnet ist, von dem die Reinigung ausgeht, denn das αἷμα τ. Χρ. reinigt, da es τῷ Θεῷ als Opfer dargebracht ist. — Uebrigens soll damit nicht gesagt sein, dass die Vergebung und Reinigung nicht ebensowohl Christo zugeschrieben werden könnte, als Gott, nur folgt daraus nicht, dass hier ὁ Χριστός das Subject ist.

wie in allen Versen vorher, von dem Sündigen der Christen die Rede; denn die *frühere* Sünde zu leugnen, konnte keinem Christen einfallen \*). Das [Perf. erklärt sich sowohl aus dem Joh. Sprachgebrauche, nach welchem eine in die Gegenwart hinein dauernde Thätigkeit oft in dieser Tempusform dargestellt wird, als auch daraus, dass das Bekenntniss sich jedesmal auf die zuvor begangenen Sünden bezieht. — *ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν*) entspricht dem *ἐαυτοὺς πλανῶμεν*; es hebt hervor, dass der Christ durch die Leugnung seiner Sünde, Gott (*αὐτὸν* i. e. *τὸν Θεόν*) der Lüge zeihe. In *ποιεῖν* liegt, wie *Düsterd.* mit Recht bemerkt, eine gewisse vorwurfsvolle Bitterkeit; vrgl. Joh. 5, 18. 8, 53. 10, 33. 19, 7. 12. — Dieser Gedanke setzt den Ausspruch Gottes voraus, dass auch der Christ sündige, worauf auch V. 9. *πιστός ἐστι* etc. hindeutet; denn hat Gott den Christen unter der Bedingung des Bekenntnisses seiner Sünde Vergebung derselben verheissen, so ist damit auch jener Ausspruch von Seiten Gottes gethan. *καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* (i. e. *τοῦ Θεοῦ*) *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*) *ὁ λόγος*, entsprechend dem Begr. *ἡ ἀλήθεια* V. 8., bezieht sich genau auf das vorhergehende *ψεύστην* etc. *Lücke* erkl. es richtig: „die Offenbarung Gottes, insbesondere das Evangelium Jesu Christi“; mit *Oecum.*, *Grotius*, *de Wette* u. A. das Alte Testament darunter zu verstehen, wird durch den Gedankenzusammenhang verboten, da hier nicht von der Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt, sondern von dem *ἁμαρτάνειν* der Christen die Rede ist \*\*). *Ebrard* erklärt *ὁ λόγος* v. 9. als „die Selbstausskündung des Wesens Gottes, welche sowohl in den alt- und neutestamentlichen Wortoffenbarungen als in den Thatoffenbarungen sich ihr Dasein gegeben hat,“ so dass auch der *λόγος* Ev. Joh. 1, 1. mit eingeschlossen zu denken ist. Allein

\*) Deshalb ist es auch nicht richtig, *ἁμαρτήν*. auf Gegenwart und Vergangenheit zu beziehen, wie *Hornejus* erklärt: si dixerimus nos non tantum peccatum nunc non habere, sed nec peccatores unquam fuisse.

\*\*) Dies haben die Ausleger mehr oder weniger (auch *Düsterdieck* und *Ebrard*) übersehen; wiewohl es auch für das Verständniss von Kap. 2, 1. 2. wichtig ist. Mit Recht aber kann Joh. voraussetzen, dass das Wort Gottes die absolute Sündlosigkeit der Christen leugne, denn — abgesehen davon, dass auch das A. T. die *δίκαιοι* nicht als vollendete Heilige schildert — ist in jeder evangelischen Verkündigung ein wesentliches Moment die *παράκλησις* an die Gläubigen, welche offenbar das Sündhaben und Sündethun derselben zur Voraussetzung hat.

daraus, dass die h. genannten Momente aufs engste zusammengehören, folgt nicht, dass jener Begr. hier oder sonst irgendwo diese weitschichtige Bedeutung hat. — Die Worte *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* erklärt *Bmg.-Crusius* falsch: „wir haben es aufgegeben, oder auch: wir sind nicht geschickt, fähig für dasselbe;“ es bedeutet vielmehr: „es ist nicht in den hertzen lebendig eingetruckt“ (*Spener*); es ist uns ein äusserliches, innerlich fremdes geblieben.

## KAP II.

V. 2. *Lachm.* hat nach A. B. Vulg. *ἔστι* vor *ἡλασμός* gesetzt. — *Buttm.* liess statt *μόνον* nach B. *μόνων*, was vielleicht ursprüngliche LA. und in das gewöhnlichere *μόνον* geändert ist. — V. 4. A. B. al. Clem. Thph. etc. (*Lachm. min.*; *Tisch.* VII; *Buttm.*) lesen nach *λέγων: ὅτι*; was in C. G. K. al. fehlt (*Tisch.* II); *Lachm. maj.* hat *ὅτι* eingeklammert. Möglich, dass *ὅτι* später als störend weggelassen ist. — V. 6. *οὕτως* vor *περιπατεῖν* (l. r. nach C. K. al. pl. Copt. etc. Thph. etc. *Tisch.*) ist unsicher; A. B. al. Vulg. (*Lachm., Buttm.*) lassen es aus; vielleicht ist es zur stärkern Hervorhebung des *καθώς* etc. eingeschoben. — V. 7. *ἀγαπητοὶ* statt der *Recepta: ἀδελφοί* (G. K. etc.) schon von *Griesb.* nach überwiegender Autorität aufgenommen. — Der Zusatz: *ἀπ' ἀρχῆς* nach *ἠκούσατε* (l. r. nach G. K. etc.), schon von *Griesb.* für verdächtig gehalten, ist mit Recht von *Lachm., Tisch.* u. *Buttm.* (nach A. B. C. al.) getilgt. — V. 8. *ἐν ὑμῖν* l. r. Die Lesart: *ἐν ἡμῖν*, von *Griesb.* empfohlen, ist durch A. zu schwach bezeugt. — V. 10. Statt *ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* (l. r. nach B. G. K. al. *Tisch., Buttm.*) hat *Lachm.* (nach A. C. al.): *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* aufgenommen. — V. 13. Statt der l. r. *γράφω ὑμῖν παιδία* (K. al.) ist nach A. B. C. G., vielen Minuskeln, Versionen u. K.-V. *ἔγραψα ὑμῖν παιδία* (*Lachm., Tisch., Buttm.*; auch von *Griesb.* empfohlen) zu lesen; das Weitere s. z. d. St. — V. 14. Statt *τὸν ἀπ' ἀρχῆς* liest B. offenbar nach Kap. 1, 1. *τὸ ἀπ' ἀρχῆς*. *Buttm.* om. nach B. *τοῦ Θεοῦ* nach *ὁ λόγος*, offenbare Correctur. — V. 15. Statt *τοῦ πατρὸς* (l. r. nach B. G. K. al. Vulg. Syr. utr. etc. Oec. Thph. etc.) lesen A. C. al. *Θεοῦ*; welche LA. die richtige ist, lässt sich nicht entscheiden, da eine absichtliche Aenderung der einen in die andere nicht nachzuweisen ist. *Ebrard* hält *Θεοῦ* für ursprünglich, jedoch ohne ausreichende Gründe. *Lachm.* u. *Tisch.* haben die l. r. beibehalten. — V. 17. Obgleich *Griesb.* die Auslassung von *αὐτοῦ* nach *ἐπιθυμία* (nach A.) billigt, muss es doch für ächt gelten. Die Schwierigkeit

desselben erklärt leicht, warum es ausgelassen wurde. — Bei einigen latein. Vätern findet sich am Schlusse des Verses der Zusatz: *quomodo et Deus manet in aeternum*, den Bengel ohne Grund für ächt zu halten geneigt ist. — V. 13. Der Artikel vor ἀντίχριστος ist mindestens zweifelhaft; *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* haben ihn (nach B. C.) weggelassen. — V. 19. Statt ἐξ ἡλθον (l. r. nach G. K. etc.) ist mit *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* (nach A. B. C.) die ungewöhnlichere Form ἐξ ἡλθαν für ächt zu halten. — Die allgemein herrschende LA.: ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν hat *Buttm.* in ἀλλ' οὐκ ἐξ ἡμῶν ἦσαν umgeändert, seiner Angabe zufolge nach B., *Tisch.* hat diese LA. nicht notirt. Im Folgenden liest *Tisch.*: εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν nach B. C. al.; *Lachm.* und *Buttm.* dagegen haben die l. r.: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν beibehalten, nach A. G. K. al. pler. Vulg. etc. — Welche LA. die richtige ist, lässt sich nicht entscheiden. — V. 20. *Buttm.* om. καὶ vor οἶδατε nach B.; das (nach der Angabe von *Tisch.* maj.) von B. dargebotene πάντες statt: πάντα hat *Buttm.* jedoch nicht aufgenommen. — V. 23. Die Worte: ὁ ὁμολογῶν — ἔχει fehlen (nach G. K. etc. Oec.) in der Recepta: *Calvin*, *Millius*, *Wolf* u. A. halten sie nicht für ächt; allein sie sind durch A. B. C. etc. etc. hinlänglich bezeugt und mit Recht von *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* in den Text aufgenommen. — V. 24. Die l. r. οὖν nach ὑμεῖς ist mit Recht von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* nach A. B. C. al. Vulg. etc. getilgt. — ἐν τῷ πατρὶ) l. r. nach A. C. G. J. al. Syr. utr. Sah. al. Thph. Oec. (*Tisch.*). *Lachm.* und *Buttm.* haben ἐν (nach B. Vulg. etc.) weggelassen. Das Ausfallen der Präp. erklärt sich vielleicht daraus, dass sie als überflüssig erschien. — V. 25. Statt ἡμῖν hatte *Lachm.* in d. kl. Ausg. nach B. ὑμῖν (*Buttm.*) aufgenommen; in d. grössern Ausg. aber steht mit Recht ἡμῖν, was fast von allen Autoritäten geschützt ist. — V. 27. Ueber die von *Tisch.* VII. nach B.\* recipirte Form ἐλάβετε vrgl. *Ph. Buttmann's* ausf. Grammat. §. 96. Anmerk. 9. u. *Winer* S. 68. — Statt ἐν ὑμῖν μένει ist mit *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.*, was schon *Griesb.* empfahl: μένει ἐν ὑμῖν (nach A. B. C., mehreren Versionen etc.) zu lesen. Nach B. hat *Buttm.* statt ἀλλ' ὡς die wahrscheinlich durch Correctur entstandene LA.: ἀλλὰ aufgenommen. — Nicht nur durch die Autoritäten: A. B. G. K. etc. Thph. Oec. Hier. (cf. 2. Petr. 3, 7.), sondern auch durch den Sinn ist die l. r. τὸ αὐτὸ χρῖσμα (*Lachm.*, *Buttm.*, *Brückner*) hinlänglich geschützt; gegen *Tisch.*, der nach C. al.: τὸ αὐτοῦ χρῖσμα (*Bmg. - Crusius*) aufgenommen hat. — Statt διδάσκει ὑμᾶς liest *Lachm.* in der gr. Ausg.: διδ. ἡμᾶς, wahrsch. Druckfehler, da es weder von ihm, noch von *Tisch.* als besondere Lesart bemerkt ist. — μενεῖτε) l. r. nach G. K. al. (*Tisch.*); statt dessen haben *Lachm.* u. *Buttm.* nach A. B. C. al., die von *Griesb.* empfohlene Lesart μένετε aufgenommen. Das überwiegende Zeugniß der Autoritäten ist für diese Les-

art; zwar meint *Brückner*, dass sie erst durch das folgende μένετε V. 28. entstanden sei; allein näher liegt die Annahme, das ursprüngliche μέρετε sei nach V. 24. (μερεῖτε) corrigirt, wozu auch das μέρετε V. 28. mit veranlasste, weil dadurch die unmittelbare Aufeinanderfolge derselben Form des Verbums vermieden ward. Mit Recht hält deshalb *Düsterdieck* das so stark bezeugte μένετε für die ursprüngliche Lesart. — V. 28. Statt ἵνα ὅταν (l. r. nach G. K. al. Thph. Oec. *Tisch.*) ist mit *Lachm.* u. *Buttm.* nach A. B. C. al. Copt. Sah. ἵνα εἰς zu lesen. Statt ἔχωμεν (l. r. nach A. G. K. etc. Oec.) lesen *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* nach B. C. al. Thph.: σχῶμεν. — V. 29. Die l. r.: ὅτι πᾶς (*Lachm.*, *Tisch. II.*, *Buttm.*) findet sich in B. G. K., mehreren Minuskeln, Versionen, K. V.; A. C. al. Vulg. lesen: ὅτι καὶ πᾶς (*Tisch. VII.*); ist καί, wozu *Tisch.* (ed. maj.) bemerkt: cujus addendi nulla causa erat; ex Johannis vero usu est, ächt, so dient es dazu: „die Congruenz des Gefolgerten mit der Prämisse hervorzuheben“ (*Ebrard*).

V. 1. u. 2. stehen mit dem unmittelbar Vorhergehenden im engsten Gedankenzusammenhang; indem sie es weiter bestimmen und abschliessen.

V. 1. Der Ap. hatte Kap. 1, 7. des Blutes Christi, 1, 9. der Treue und Gerechtigkeit Gottes gedacht — beides in Bezug auf die Vergebung und Reinigung der Gläubigen: jetzt weist er tröstend auf Christus als den Parakletus hin, wodurch das Frühere erst seine nothwendige Ergänzung erhält. Doch giebt er zuerst kurz den Zweck seiner bisherigen Auseinandersetzung an. — Τεχνία μου) Eben so Kap. 3, 18.; ohne μου 2, 12. 28. 3, 7. Joh. wählt diese Anrede: tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum (*Hornejus*). In Betreff der Wortform sagt *Lorinus* richtig: diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt amoris signa. Der Ap. Paulus gebraucht Gal. 4, 19. dieselbe Anrede in bestimmter Beziehung auf die geistliche Vaterschaft, in der er zu seinen Lesern stand. — ταῦτα γράγω ὑμῖν) ταῦτα wird von *Bengel* auf das Folgende, von *Grotius* auf dieses und das Vorhergehende, von den meisten Auslegern (*Lücke*, *Bing.* - *Crusius*, *de Wette*, *Sander*, *Düsterdieck*) mit Recht nur auf letzteres bezogen; es geht aber weder nur auf die V. 6. ausgesprochene Wahrheit, noch auch bloss auf die im Vorhergehenden enthaltene „Ermahnung zur Selbsterkenntniß und Reue“ (*de*



Wette); noch auch bloss auf das Wort von der Vergebung und Reinigung, sondern auf das „Ganze in seiner lebendigen Harmonie“ (*Düsterdieck* \*). — ἵνα μὴ ἀμάρτητε) Angabe des Zweckes, warum der Ap. das Vorhergehende geschrieben; die Motivirung, die *Calvin* giebt: ne quis putet eum peccandi licentiam dare, quum de misericordia Dei concionatur, und die sich auch bei *Augustin*, *Beda*, *Calov*, *Bengel*, *Hornejus*, *Düsterd.* u. A. findet, ist unrichtig, da sich der Ernst des Ap. gegen die Sünde bereits scharf und bestimmt ausgesprochen hat, und der Zusammenhang, in welchem vorher von der Vergebung der Sünde die Rede war, eine solche Muthmassung auf keine Weise aufkommen lässt \*\*). — καὶ ἐάν τις ἀμάρτη) καὶ ist weder = „dennoch“ (*Bug. - Crusius*), noch = *sed* (Vulg.); es verbindet als reine Copula einen neuen Gedanken mit dem Vorhergehenden. — Durch ἐάν wird die Möglichkeit des Sündigens zugegeben; unrichtig erklärt *Calvin*: Conditionalis particula „si quis“ debet in causalem resolvi; nam fieri non potest quin peccemus. Ob es für den Christen möglich sei nicht zu sündigen, sagt Joh. nicht. Von dem neuen Lebensgeiste aus, der dem Gläubigen mitgetheilt ist, kann derselbe nicht sündigen; dennoch aber liegt für ihn in seiner innern und äussern Weltstellung die Möglichkeit des Sündigens — und diese ist es, die der Ap. ins Auge fasst. *Socin* entstellt den Gedanken des Ap., indem er erklärt:

\*) *Ebrard* bezieht ταῦτα auf die beiden Sätze: 1, 6. 7. und 8—10., in denen die einen scheinbaren Widerspruch involvirenden Gedanken: 1. „dass wir schlechterdings nicht in der Finsterniss wandeln dürfen“ und 2. „dass wir schlechterdings geständig sein müssen, Sünde zu haben und zu begehen,“ enthalten sind, und nimmt an, dass durch 2, 1. dieser scheinbare Widerspruch dadurch aufgelöst werde, dass er h. jenen theoretischen Sätzen zwei daraus sich ergebende praktische Folgerungen gegenüberstelle, nämlich 1. die, „dass wir nicht sündigen sollen;“ 2. die, „dass wir, wenn wir gesündigt haben, daran denken sollen, dass wir in Christo einen Fürsprecher haben.“ — Allein dagegen ist zu beachten, 1. dass durch eine solche Umbiegung der theoretischen Sätze in praktische Vorschriften das oben bezeichnete Problem in der That aufgelöst wird; 2. dass die in 1, 6. 7. und 1, 8—10. ausgesprochenen Gedanken nicht im Verhältnisse der Coordination zu einander stehen, sondern der Gedanke von 1, 8—10. dem von 1, 6. 7. subordinirt ist; 3. dass dabei vorausgesetzt wird, der Ap. habe eigentlich schreiben sollen: καὶ ἵνα εἰδῇτε, ὅτι, ἐάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν, was jedoch unrichtig ist, da das Fürsprecheramt Christi im Vorhergehenden nicht erwähnt ist.

\*\*) Unrichtig erklärt *Socin* ἀμαρτάναν = manere in peccatis; *Löffler* gar = „ungetauft bleiben.“

si quis peccat i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit etc.; denn einerseits kann der wahre Christ zwar sündigen, aber nicht in den Sünden bleiben, und andererseits ist dem, der in den Sünden bleibt, Christus nicht der παράκλητος. Richtig *Besser*: „Wenn Jemand sündigt — nicht mit muthwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüthe, der zur Sünde *nein* sagt.“ — *παπάκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα*) Aus der 1. Pers. Plur., in der der Ap. hier redet, ergiebt sich, dass das voraufgehende *τις* ganz allgemein gedacht ist. Der Ap. redet communicativ, indem er sich selbst nicht ausgeschlossen wissen will \*). Unnöthig ist es zur Verbindung dieses Satzes ein: „der wisse, dass,“ oder: „der tröste sich damit, dass“ oder Aehnliches zu suppliren; denn eben das ἀμαρτάνειν der Gläubigen ist es, wodurch Christus veranlasst wird, ihr Paraklet zu sein. Das Verbum ἔχειν deutet darauf hin, dass Christus den Gläubigen angehört \*\*). — Das Wort παράκλητος hat sowohl eine allgemeine, als auch eine speciell juridische Bedeutung; in jener, in der es = „Beistand“ oder „Helfer“ ist, steht es Ev. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7., wo der heilige Geist so genannt wird, weil derselbe durch sein Zeugniß die Jünger in alle Wahrheit leitet; s. *Meyer* zu Joh. 14, 16. \*\*\*). Hier dagegen ist es in der juridischen Bedeutung = „advocatus, patronus causae,“ oder noch specieller = „intercessor, Fürsprecher“ gebraucht, indem es in enger Verbindung mit dem folgenden ἱλασμός steht und auf das ἀγιέναι und καθαρίζειν (Kap. 1, 9.) zurückblickt; so dass in Christus die vorbildliche Idee des Hohenpriesters, der für das Volk

\*) *Augustin*: habemus dixit, non habetis; maluit se ponere in numero peccatorum, ut habeat advocatum Christum, quam ponere se pro Christo advocato et inveniri inter damnandos superbos. — *Socin* meint, der Ap. rede in der 1. Person, non quod revera ipse esset unus ex illis, qui adhuc peccarent, sed ut melius indicet, id quod affirmat pertinere ad omnes, quibus evangelium annunciatum est; offenbar unrichtig. — Willkürlich *Grotius*: Non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem ecclesiae Christus more advocati Deo patri commendat.

\*\*) *Besser*: „Er hat sich selbst zu dem Unsrigen gemacht, hat unserm Glauben ein ewig gültiges Anrecht an Ihn gegeben.“

\*\*\*) Darin, dass im Ev. Joh. der heil. Geist, hier aber Christus παράκλητος genannt wird, liegt um so weniger ein Widerspruch, als es Joh. 14, 16. ausdrücklich ἄλλον παράκλητον heisst, wodurch Christus andeutet, dass er selbst der eigentliche παράκλητος sei, der heil. Geist aber sein Stellvertreter.

fürbittet, zu ihrer realen Erfüllung gekommen ist. Der Gedanke des Ap. ist demnach — wie fast sämtliche Ausleger anerkennen \*) — derselbe, der Röm. 8, 34. (ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), Hebr. 9, 24. (εἰσῆλθεν ὁ Χριστὸς — εἰς — τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν) und Hebr. 7, 25. ausgesprochen ist \*\*). — πρὸς τὸν πατέρα) πρὸς in demselben Sinne, wie Kap. 1, 2. — Gott wird πατήρ genannt, weil der παράκλητος der Sohn Gottes ist und auch wir (die gläubigen Christen) durch ihn τέκνα τοῦ Θεοῦ geworden sind Kap. 3, 1. 2. — Ἰησοῦν [Χριστὸν] δίκαιον) Nicht als der Logos, sondern als der *fleischgewordene* Logos, der sein αἷμα (Kap. 1, 7.) zur Versöhnung vergossen hat, ist Christus der Paraklet — und zwar, sofern er δίκαιος ist; δίκαιος ist auch hier weder = lenis et bonus (*Grotius*), noch = δικαίων (s. *Wolf* z. d. St.); aber auch nicht = fidelis et verax, quatenus id praestat quod promisit, se scilicet suis adfuturum (*Socin*); dem Sprachgebrauch entsprechend liesse sich δίκαιος von der (richterlichen) Gerechtigkeit verstehen (*Beda*: justus advocatus, injustas causas non suscipit), allein dann müsste das Adjectiv bei παράκλητον stehen; unrichtig erkl. *Ebrard* es = δίκαιος καὶ δικαίων, diese Erklärung ist um so unstatthafter, als das δικαιοῦν nichts weniger als Sache des παράκλητος ist; durch den Zusatz δίκαιος wird Christus den ἁμαρτάνονσι entgegengestellt als ein solcher, der seiner Beschaffenheit nach geeignet ist, Paraklet der Sünder zu sein, d. h. als ein solcher, der dem Willen Gottes vollkommen genugthut; δίκαιος ist hier demnach synonym mit ἅγιος = innocens et sanctus (*a Lap.*), „gerecht und unbefleckt und ohne Sünde“ (*Luther*). „Nur als der Heilige, in dem das heilige Urbild der Menschheit sich verwirklicht darstellt, kann Er die Sünder bei dem himmlischen Vater vertreten“ (*Neander*).

\*) *Ebrard*, der h. dieselbe Erklärung giebt, erklärt den Ausdruck im Johannes = „Tröster“ ὁ παρακαλεῖ (richtiger παρακαλεῖται Med.) nach dem Hebr. עֲנִיִּין LXX. Hiob. 16, 2. Allein an dieser Stelle steht nicht παράκλητος, sondern παρακλητῶρ; s. *Meyer* zu Joh. 14, 16.

\*\*) Dieser Gedanke steht nicht, wie es scheinen könnte, in Widerspruch mit Joh. 16, 26.; denn auch in diesem Worte ist eine bleibende Vermittlung durch Christus ausgesagt, wie denn Christus die Erhöhung des Gebetes in seinem Namen wie dem Vater, so auch sich selbst (14, 13.) zuschreibt.

*Anmerk.* Wie Christus sein Fürsprecheramt bei dem Vater führt, sagt Joh. nicht; eine dogmatische Entwicklung desselben gehört nicht hieher, doch ist es wichtig die Hauptmomente hervorzuheben, die sich aus der Darstellung des Ap. ergeben; dies sind folgende: 1) der Parakletus ist *Jesus*, der bei dem Vater verherrlichte Erlöser; also weder bloss seine göttliche, noch bloss seine menschliche Natur, sondern der Herr in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit; 2) die Voraussetzung ist die Versöhnung der Menschen mit Gott durch sein Blut; 3) seine Fürbitte bezieht sich auf die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen und 4) sie ist eine reale Thätigkeit, in der er die Seinen (d. h. damit Gott an ihnen in der Vergebung und Heiligung seine Treue und Gerechtigkeit beweise) bei Gott, als seinem (und ihrem) Vater vertritt. Hält man diese Momente fest, so findet sich in der apostolischen Darstellung einerseits kein Grund zu einer krass-sinnlichen Auffassung, die Calvin mit folgenden Worten bestreitet: obiter notandum est, nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret. Tollendae sunt eiusmodi cogitationes, quae coelesti Christi gloriae derogant; — andererseits aber keine Berechtigung zu einer Verflüchtigung der Idee, wie sich nicht wenige Ausleger einer solchen schuldig gemacht haben. Schon Beda hat sich davon nicht frei erhalten, indem er sagt, die Interpellation bestehe darin, dass Christus sich als Mensch Gott darstelle und non voce, sed miseratione für uns bitte, und demnach die intercessio nicht als eine actio realis, sondern nur als eine actio interpretativa gelten lassen will. Noch mehr aber verflüchtigt sich der Gedanke, wenn die Intercession nur als die fortwährende Wirkung der von Christus durch die Dahingabe seines Lebens in den Tod vollendeten Erlösungsthat aufgefasst wird, was wohl die Meinung von Bmg.-Crus. ist, wenn er sagt: „Gewiss dachten die Apostel an keine eigentliche mündliche Intercession, sondern durch die That, in seinem Werke \*).“ — Mit Recht sagt Lücke: „Der Sinn dieser Vorstellungsweise ist kein anderer, als der, dass Jesus Christus auch in seiner δόξα beim Vater seine Versöhnungsthätigkeit fortsetze. Wäre Christus nicht der ewige Paraklet für uns bei Gott, so wäre seine erlösende und versöhnende Thätigkeit nur auf sein irdisches Leben beschränkt, und könnte in so fern nicht als ewig und vollkommen

\*) Aehnlich Köstlin (S. 61.): „Christus ist der ewige παρακλητος, aber er bittet den Vater nicht, sondern der Sinn seines Mittleramtes ist einfach dieser, dass um seiner willen auch der Vater die lieb hat, welche ihm glauben.“ — Auch Frommann (S. 472 f.) findet in der Darstellung des Ap. nur eine symbolische Ausdrucksweise, wodurch die Fortsetzung des Versöhnungswerkes Christi in seinem Stande der Erhöhung bezeichnet wird,

gedacht werden“; allein unzureichend ist es, wenn es dann weiter heisst: „Ohne den ewig thätigen Erlösungs- und Versöhnungsgeist Christi, ohne das *πνεῦμα Χριστοῦ* wäre Christus kein vollkommener, kein lebendiger Christus“; denn nicht von dem *πνεῦμα* Christi, sondern von dem persönlichen Christus selber redet Johannes. Auch die Erklärung *de Wette's*: das Fürsprecheramt Christi sei die Verknüpfung der Idee des verherrlichten und des leidenden Messias, genügt nicht, da bei ihr die objective Realität in eine subjective Vorstellung umgedeutet wird. — Richtig sagt *Neander*: Wenn Christus als der — Vertreter bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wenn nur die Wirkungen des von ihm einmal vollbrachten Werks auf ihn selbst übertragen würden. — — Joh. denkt sich den lebendigen Christus als persönlich fortwirkend in seinem Werk, als Den, welcher mit derselben heiligen Liebe, mit der er auf Erden sein Werk als Vermittlung für die sündige Menschheit vollbrachte, fortwirkt in seinem verklärten Zustande bei seinem Vater. Er ist es in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, durch den der Zusammenhang der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit mit Gott als dem Vater stets vermittelt wird.“ Vrgl. auch *Meyer* zu Röm. 8, 34.

V. 2. *καὶ αὐτός* = et ipse, idemque ille; *καὶ* ist auch hier einfache Copula, weder in quia (*a Lap.*), noch in nam aufzulösen. — *αὐτός* geht auf *Ἰησ. Χριστὸν δίκαιον* zurück, wobei die Bestimmung *δίκαιον* nicht unbeachtet zu lassen ist; gegen den Zusammenhang bezieht *Paulus* es auf Gott. — *ἱλασμός ἐστι*) das Wort *ἱλασμός*, das im N. T. nur noch Kap. 4. 10, und zwar eben so wie h. mit *περὶ τῶν ἁμ. ἡμῶν* verbunden, vorkommt, kann nach Ezech. 44. 27 (= *חַטָּאת*) das Sündopfer (*Lücke* 3. Aufl.) bedeuten, ist h. aber wahrscheinlicher in der Bedeutung von *כַּפָּר* 3. Mos. 25, 9. 4. Mos. 5, 8. zu nehmen, und zwar so, dass Christus der *ἱλασμός* genannt wird, sofern er die Sündenschuld durch sein *ἅμα* getilgt hat. Diese Beziehung auf das Opferblut Christi wird zwar nicht von dem Begr. *ἱλασμός* an sich \*), wohl aber vom Gedankenzusammenhange

---

\*) Bei den LXX kommt nicht nur *ἱλασμός* als Uebersetzung des Hebr. *כַּפָּר* (Ps. 129 4. Dan. 9, 9.) vor, sondern wird auch *ἱλάσκεσθαι* = gnädig sein, vergeben gebraucht (Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9.) — gänzlich ohne Beziehung auf ein Opfer. — Dennoch ist die Erklärung von *Paulus*; „Er (nämlich Gott) ist lauter Ausübung des Erbarmens wegen der sündhaften Verfehlungen“ nicht zu recht-



gefordert, da der Ap. dem Blute Christi Kap. 1, 7. die reinigende Kraft, von der er dort redet, nur zuschreiben kann, weil er die Versöhnung darin begründet weiss.

*Anmerkung.* Unrichtig heisst es in der 1. Aufl. dies. Comm.: „das Verb. *ἱλάσσεσθαι* heisst: jemand zu einem *ἰλεως* machen; *ἱλασμός* ist demnach synonym mit *καταλλαγή*, nur dass in jenem Ausdrücke die Umwandlung des Zorns in ein gnädiges Wohlgefallen (*ἔλεος*) bestimmter ausgesprochen ist, es ist also = placatio.“ Wenn gleich *ἱλάσσεσθαι* in der klassischen Gracität = *ἰλεων ποιῆν* ist, so kommt es in der h. Schr. doch niemals in dieser activen Bedeutung, wobei Gott das Object wäre, vor, sondern an allen Stellen, wo die LXX. dieses Wort gebrauchen, sei es als Uebersetzung von *כָּפַר* (Ps. 65, 4. 78, 38. 79, 9.) oder von *חָלַף* (Ps. 24, 11. 2. Kön. 5, 18), oder von *סָפַר* (2. Mos. 32, 14), ist Gott das Subject und das Object die Sünde oder der sündige Mensch; Hebr. 2, 17. ist Christus das Subject und das Object gleichfalls *τὰς ἁμαρτίας*. Fast eben so verhält es sich mit *ἐξιλάσσεσθαι*, das im N. T. gar nicht, im A. T. dagegen als Uebersetzung von *רָצַח* viel häufiger als das Simplex vorkommt; nur wo dieses Verb. von dem Verhältnisse zwischen Menschen gebraucht ist, nämlich 1. Mos. 32, 21. und Sprüchw. 16, 14. ist der klassische Sprachgebrauch festgehalten, sonst aber ist bei *ἐξιλάσσεσθαι*, mag als Subject Gott (wie Ezech. 16, 63.), oder der Mensch, namentlich der Priester gedacht sein, das Object entweder der Mensch (3. Mos. 4, 20. 5, 26. 6, 7. 16, 6, 11. 16. 17. 24. 30. 33. Ezech. 45, 17) oder die Sünde (2. Mos. 32, 30; beides zusammen 3. Mos. 5, 18. 4. Mos. 6, 11) oder auch ein durch die Sünde entweihetes Heiligthum, (das Allerheiligste 3. Mos. 16, 16; der Altar 3. Mos. 16, 18. 27. 33. Ezech. 43, 22.); nur Zach. 7, 2. findet sich *ἐξιλάσσεσθαι τὸν κύριον*, wo der hebr. Text jedoch *יְהוָה יִסְפֹּר אֶת-פְּשָׁעֵינוּ* hat. Hiernach bezeichnet *ἱλασμός* in der h. Schrift nicht die Versöhnung Gottes, sei es mit sich selbst oder mit den Menschen, also nicht placatio (oder wie *Myrberg* erklärt: propitiatio) Dei, sondern die Entsündigung oder die Versöhnung des Sünders mit Gott, wie es denn im N. T. niemals heisst, dass Gott versöhnt ist, sondern vielmehr, dass wir mit Gott versöhnt sind \*).

fertigen, weil einerseits nicht Gott das Subject ist und andererseits der *ἱλασμός* Christi nicht die Vergebung selbst ist, sondern das die Vergebung Bewirkende.

\*) Vergl. hiez. *Delitzsch* in s. Comment. zum Br. an die Hebr. zu Kap. 2, 17. S. 94 ff. Doch ist zu bemerken, dass *Delitzsch*, indem er die biblische Vorstellungsweise richtig angiebt, seiner eingehenden Erörterung die Idee der „Selbstversöhnung der Gottheit mit sich selber“, also eine Idee, welche in der heil. Schrift nicht ent-

Grotius, S. G. Lange u. A. nehmen *ἱλασμός* = *ἱλαστήρ*; allerdings bezeichnet jenes Abstractum den persönlichen Christus, allein durch diese Umsetzung in das Concretum büsst der Ausdruck des Ap. seinen eigenthümlichen Character ein. Das Abstractum giebt zu verstehen, „dass Christus nicht der Versöhner durch irgend etwas ausser ihm, sondern durch sich selbst ist“ (Lücke 2. Aufl.), und dass es keine Versöhnung ausser durch ihn giebt. \*). — Das Verhältniss von *ἱλασμός* zu dem vorhergehenden *παράκλητον* lässt sich verschieden auffassen; entweder nämlich ist *παράκλ.* der weitere Begr., in welchem *ἱλασμ.* mit enthalten ist, *Beda*: advocatum habemus ap. Patrem qui interpellat pro nobis et propitium eum ac placatum peccatis nostris reddit; oder umgekehrt: *ἱλασμ.* ist der weitere Begr., dem der der Fürbitte untergeordnet ist, also wie *de Wette* sagt: „*ἱλασμός* geht nicht blos auf den Opfertod Jesu, sondern schliesst als allgemeinere Idee die Fürsprache als die fortgehende Versöhnung mit ein“ (so auch *Rickli, Frommann*); oder endlich die beiden Begriffe sind einander coordinirt, indem Christus *ἱλασμός* in Betreff seines vergossenen Blutes, *παράκλητος* dagegen in Betreff seiner gegenwärtigen Thätigkeit beim Vater für die durch sein Blut mit Gott Versöhnten ist. Gegen die erste Auffassung spricht die mit *καὶ αὐτός* beginnende Satzbildung, wodurch *ἱλασμ.* als ein Begr. markirt wird, der nicht schon in dem Begr. *παράκλητος* enthalten, sondern von demselben unterschieden ist; gegen die zweite Auffassung entscheidet, dass die Versöhnung, als welche Christus bezeichnet wird, sich auf

---

halten ist, zu Grunde legt. — Von mehreren Auslegern wird bemerkt, dass *ἱλασμός*, im Unterschiede von *καταλλαγή* = „Versöhnung“, durch „Sühnung“ oder „Versöhnung“ zu übersetzen sei. Eigentlich sind zwar Versöhnung und Sühnung ein und dasselbe Wort, allein im Sprachgebrauch hat sich allerdings der Unterschied fixirt, dass das letztere Wort die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses durch eine zu leistende Sühne bezeichnet; nur ist es ungenau zu behaupten, dass der Begriff *ἱλασμός* an sich die Strafbestimmung in sich habe, zumal *ἐλάσκεισθαι* dieselbe weder im klassischen noch im biblischen Sprachgebrauche in sich schliesst und auch *ἐξιλάσκεισθαι* im A. T. sich zwar meistens auf ein Opfer, wodurch die Sünde bedeckt wird, bezieht, jedoch auch ohne diese Beziehung (vergl. Sir. 3, 28.) gebraucht wird.

\*) Mit dem Ausdruck *ἱλασμός* steht es eben so, wie mit andern Abstractis, mit denen Christus bezeichnet wird; wie mit *ζωή*, *ὁδός*, *ἀγιασμός* (1. Kor. 1, 30.) u. a. Wer fühlt es nicht, dass hiermit etwas viel Umfassenderes gesagt ist, als mit den Concretis: *ὁ ζωοποιῶν*, *ὁ ὁδηγῶν*, *ὁ ἀγιάζων* etc.?

Aller Sünden, seine Fürsprache dagegen nur auf die Sünden der ihm angehörenden Gläubigen bezieht. Es bleibt sonach nur die dritte Auffassung als die allein richtige übrig. Das Verhältniss ist dieses, dass die Fürsprache des verherrlichten Christus den in seinem Tode bewirkten *ἰλασμός* zu ihrer Voraussetzung hat \*); doch ist der Satz *καὶ αὐτός* nicht bloß hinzugefügt, ut causa reddatur, cur Christus sit advocatus noster (*Hornejus*, eben so *Beza*, *Lorinus*, *Sander* u. A.), denn dadurch wird ihm seine Selbständigkeit genommen; der darin enthaltene Gedanke dient nicht bloss zur Erläuterung oder Begründung des vorhergehenden, sondern er ist an sich bedeutungsvoll, da er das Verhältniss Christi zu der gesammten Sünderwelt hervorhebt. — *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) *περὶ* drückt die Beziehung ganz allgemein aus: „in Betreff“; zu bemerken ist dabei, dass *ἐξιλάσκειν* bei den LXX meistens mit *περὶ* construirt wird, nach dem Hebr. *לעוֹלָם*. Die Idee der Stellvertretung ist in *περὶ* nicht angedeutet. — Zu *τῶν ἁμαρτ. ἡμ.* vrgl. Kap. 1, 9.; es sind nicht bloss die Sünden der Christen (*ἡμῶν* i. e. *fidelium*; *Beng.*) vor ihrer Bekehrung, sondern auch die, welche von ihnen in ihrem christlichen Leben begangen werden, gemeint; vrgl. Kap. 1, 7. Unstatthaft ist *Ebrard's* Meinung, dass diese Worte nur als Vorbereitung für den folgenden Zusatzgedanken zu *ἰλασμός* hinzugefügt seien; vielmehr boten sie sich dem Ap. — auch ohne Rücksicht auf das Folgende — dar, indem erst vermöge ihrer der Begriff seinen vollständigen Ausdruck hat. — *οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.*) Erweiterung des Gedankens, in Bezug auf das vorhergehende *περὶ τ. ἁμ. ἡμῶν*; um die Universalität der Versöhnung zu markiren. Unrichtig ist es, unter *ἡμεῖς* die Juden und unter *κόσμος* die Heiden zu verstehen (*Oecum.*, *Cyrill.*, *Hornejus*, *Semler*, *Rickli* u. A.); *ἡμεῖς* sind vielmehr die Gläubigen und *κόσμος* ist die Gesammtheit der ungläubigen Menschheit; so *Spener*, *Paulus*, *de Wette*, *Lücke*, *Sander*, *Neander*, *Düsterd.* u. A. — *Bmg.-Crus.* stimmt dieser Erklärung bei, nur dass er unter *κόσμος* nicht die Menschheit neben einander (extensive), sondern: nach

\*) Unrichtig sagt *Köstlin* (S. 180.): „Christus ist *παράκλητος*, indem er *ἰλασμός* ist, d. h. Hohepriester und zugleich Opfer, ein Hohepriester der sich selbst darbringt, und *ἰλασμός* indem er *παράκλητος* ist, d. h. ein Opfer, das sich selbst opfert“; denn weder bezeichnet *παράκλητος* das Hohepriesterthum Christi, seinem ganzen Umfange nach, noch heisst *ἰλασμός*: „Opfer.“

einander (protensive) verstehen will, allein diese Unterscheidung ist unpassend; es liesse sich eher noch sagen, dass Joh. sich zunächst den κόσμος, wie er zu seiner Zeit existirte, dachte, ohne jedoch den Begriff darauf zu beschränken. Ganz willkürlich ist offenbar die Erklärung *Augustin's* und *Beda's*, wodurch κόσμος = ecclesia electorum per totum mundum dispersa sein soll. Das Versöhnungsoffer ist für die ganze Welt, für die gesammte von Gott abgefallene Menschheit dargebracht; erlangen nicht Alle den Segen desselben, so liegt der Grund davon nicht in einem Mangel der efficacia desselben; richtig sagt daher *Düsterdieck*: „die Versöhnung ist kritischer Natur; nach dieser hat die Versöhnung der ganzen Welt ihre reale efficacia für die ganze Welt; den Gläubigen bringt sie das Leben, den Ungläubigen den Tod.“ Ganz ungehörig behauptet *Calvin*: sub omnibus reprobos non comprehendit, sed eos designat, qui simul credituri erant et qui per varias mundi plagas dispersi erant (ähnlich *Beza*); dagegen gilt das Wort *Bengel's*: quam late peccatum, tam late propitiatio. Das ausdrücklich hinzugefügte ὅλου setzt die Sache ausser allen Zweifel. — Hinsichtlich des Genitivs: περὶ ὅλ. τοῦ κόσμου sagt *Winer* (S. 509): „statt dessen hätte entweder: περὶ τῶν ὅλου τ. κ., oder statt der ersten Worte: περὶ ἡμῶν geschrieben werden können; ähnl. Hebr. 9, 7.“ — Manche Ausleger ergänzen dagegen geradezu τῶν, so *Grotius*, *Semler*, *Wilke* (*Hermeneutik* II. S. 145.), *de Wette*, *Düsterdieck*; wie schon *Vulg.* übersetzt: „pro totius mundi“ und *Luther*: „für der ganzen Welt.“ Man beruft sich dabei auf Stellen, wie Joh. 5, 36 \*). Matth. 5, 20.; allein die in diesen Stellen vorkommende Construction ist die bekannte comparatio compendiarum, die hier nicht stattfindet, da hier überall keine Comparation ist; es ist daher eine oratio variata anzunehmen, die dem Ap. um so näher lag, als der Begriff κόσμος schon an sich den der Sünde einschliesst.

V. 3—11. Weitere antithetische Darlegung des Lichtwandels der Gläubigen; derselbe wird als τηρεῖν τὰς ἐντολὰς Θεοῦ bezeichnet (V. 3—6.); dieses dann weiter als ein περιπατεῖν, καθὼς ἐκεῖνος περιπάτησε bestimmt (V. 6.) und als das Wesen dieses Wandels das ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν hervorgehoben (V. 7—11.).

---

\*) Diese Stelle citirt auch noch *Ebrard*, um seine Behauptung: „Diese Breviloquenz statt περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου bedarf keiner Erläuterung“ zu begründen (!). —

V. 3. *Sander* lässt h. einen neuen Abschnitt anfangen: „nachdem von der Begründung des Heils gesprochen ist, folgt die Ermahnung zur Bewahrung des Heils“; unrichtig; V. 3. knüpft sich eng an Kap. 1, 5. u. 6. an und sagt, worin der Lichtwandel des Christen besteht; deshalb beginnt er auch einfach mit καί. — ἐν τούτῳ γινώσκουμεν) ἐν τούτῳ geht auf das folg. ἐάν; das Object wird durch ὅτι angegeben; dieselbe Verbindung: Ev. Joh. 13, 35. Aehnlich Kap. 4, 13., wo jedoch statt ἐάν die Partikel: ὅτι und Kap. 5, 2., wo ὅταν steht. — Mit Unrecht schwächt *a Lapide* den Begr. γινώσκουμεν ab: non certo et demonstrative, sed probabiliter et conjecturaliter; es liegt dem Ap. vielmehr daran hervorzuheben, dass der Christ ein sicheres und gewisses Bewusstsein von dem Wesen des christlichen Lebens habe: er wandelt nicht in Finsterniss oder in einem Dämmerchein, sondern im hellen Lichte. Diese Gewissheit ist ihm bewährt durch sichere Thatsachen, in welchen sich ihm die Wahrheit seiner Erkenntniss bezeugt. — ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν) αὐτόν scheint sich auf das zuletzt genannte Subject, V. 2., also auf *Christus* zu beziehen; so erklären *Oecumenius, Erasmus, Grotius, Calov, Spener, Bengel, Semler, Johannsen, Sander, Myrberg, Erdmann* u. A.; allein der tiefere Gedankenzusammenhang ist dawider; Joh. führt nicht den Gedanken von V. 2. weiter, sondern geht auf den Grundgedanken des ganzen Abschnittes zurück: „Wer Gemeinschaft mit Gott hat, der wandelt im Lichte“; das Hauptsubject ist Gott und darauf ist deshalb αὐτόν zu beziehen; so *Calvin, Beza, Lücke, Bmg.-Crus., de Wette, Ebrard* \*) u. A. — Zu ἐγνώκαμεν, was nicht mit *Lange* u. *Carpzov* = „lieben“ zu erklären ist, bemerken die Ausleger mit Recht, dass darunter nicht eine nur äusserliche, blos theoretische Erkenntniss zu verstehen sei \*\*);

\*) Der von *Ebrard* angeführte Grund: „auch im Begriff der Gebote liegt es, dass sie als Gebote des Vaters, nicht des Sohnes, bezeichnet werden“, ist jedoch nicht stichhaltig; vrgl. Ev. Joh. 14, 15. 21. 23. 15, 10. Mit Recht dagegen weist *Ebrard* auf V. 6. hin, wo ἑαυτοῦ (Christus) von αὐτός unterschieden wird. Auch geht aus diesem Verse hervor, dass Joh. in diesem Abschnitte Christus nicht als den, der Gebote gegeben hat, sondern der den Geboten Gottes gemäss gewandelt hat, betrachtet.

\*\*) *Lorinus*: cognoscere cum quadam voluntatis propendentis approbatione. — *a Lapide*: cognitione non tantum speculativa, sed et practica, quae cum amore et affectu conjuncta est ac in opus derivatur. — *Spener*: „Dieses ist nicht ein blosses wissen (I. Kor. 8, 1.) so ohne die liebe seyn kann, — sondern eine erkenntnüs,



es ist die lebendige Erkenntniß gemeint, d. i. eine solche, in welcher der Gegenstand (Gott) wahrhaft ins innere Leben aufgenommen wird und von da aus Gesinnung und Handlung bestimmt, so dass *ἐγνωσέναι* im innersten Grunde identisch mit *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (Kap. 1, 6.) ist (*Bmg.-Crus.*). Wenn daher *Oecum.* *ὅτι ἐγνώκ. αὐτὸν* durch: *ὅτι συνεκράθημεν αὐτῷ*, und *Clarius* durch: *societatem habemus cum eo* wiedergeben, so haben sie nicht Unrecht; doch ist damit nur die Identität beider Begriffe ausgedrückt, nicht aber angegeben, dass durch den zweiten Begr. der erste nach einer Seite hin näher bestimmt wird, dass nämlich das *ἐγνώκ.* das Moment der Bewusstheit in der Gemeinschaft und damit die Innerlichkeit und Geistigkeit derselben bezeichnet. — *ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* Der Ausdruck *τ. ἐντολ. τηρεῖν*\*) bezeichnet das aus innerer treuer Bewahrung der Gebote hervorgehende Befolgen derselben\*\*); dieser Gehorsam ist h. nicht als das Mittel der Gotteserkenntniß, sondern als die Bethätigung derselben gedacht; richtig *Oecum.*: *διὰ τῶν ἔργων ἡ τελεία δεδείκνυται ἀγάπη*; nur hätte er statt *ἀγάπη* „γνώσις“ sagen sollen. Zwischen jenen beiden ist dasselbe Verhältniß, wie zwischen der Gottesgemeinschaft und dem Lichtwandel, denn wie jene zu der Gotteserkenntniß, so verhält sich dieser zu dem Beobachten der göttlichen Gebote, welches der concrete Gehalt des *ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* ist.

V. 4. Folgerung aus V. 3., welche die antithetische Beziehung ausdrückt. — *ὁ λέγων* etc.) steht in derselben Bedeutung, wie *ἐὰν εἴπωμεν* Kap. 1, 6. Dass *ἐγνώκα* „mit sicht-

die in das hertz kommet und auch den willen erfüllet, nemlich mit vertrauen.“ — *de Wette*: „Erkenntniß des Herzens, nicht des Verstandes, wobei auch die Thatkraft vorausgesetzt wird.“ — *Lücke*: „die Erkenntniß Gottes im eminenten Sinne, aber nicht, sofern sie einerlei ist mit der Liebe Gottes, sondern nur sofern sie wahrhaft praktisch den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in wachsender Liebe zu dem als Licht erkannten Gott kundgiebt.“

\*) Zu beachten ist es, dass *Joh.* zur Bezeichnung der christlichen Gebote nie *νόμος* gebraucht (was bei ihm nur auf das Mosaische Gesetz bezogen wird), sondern meistens: *ἐντολαί* (nur bisweilen *λόγος Θεοῦ* od. *Χριστοῦ*); und als Verbum: *τηρεῖν*; nie *ποιεῖν* (ausser *Apocal.* 22, 14.). — Bei Paulus kommt der Ausdruck *τηρεῖν ἐντολήν* nur 1. *Tim.* 6, 14. vor; ausserdem im *N. T.* *Matth.* 19, 17. (*Kap.* 28, 20.: *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*).

\*\*) Nur als Curiosum stehe hier die Paraphrase *Semler's*: *Si (nos Apostoli) retinemus et magnificimus hanc ejus doctrinam: Deum esse pariter omnium gentium.*

licher Rücksichtnahme auf die *Gnostiker*“ gesagt sei (*Ebrard*), ist nicht anzunehmen; vielmehr ist ὁ λέγων ganz allgemein zu fassen, vrgl. V. 6., hinweisend jedoch auf das Vorkommen eines solchen sittlichen Indifferentismus in den Gemeinden. αὐτόν, wie V. 3. = θεόν. — ψεύστης ἐστὶ = ψεύδεται Kap. 1, 6. — καὶ ἐν τούτῳ etc.) wie Kap. 1, 8. — Aus der Zusammengehörigkeit der Gotteserkenntnis und der Beobachtung seiner Gebote folgt, dass wer sich jener rühmt, es an dieser aber fehlen lässt, die Wahrheit nicht in sich hat, sondern ein Lügner ist.

V. 5. In diesem Verse bestätigt der Ap. den Gedanken von V. 3., und zwar in Form des Gegensatzes zu V. 4. und mit Hervorhebung eines neuen Momentes. — ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ (i. e. θεοῦ) τὸν λόγον Die Partikel δέ, die sich nicht auf V. 3. (*Lücke*), sondern auf die Worte: καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν (V. 4.) bezieht, zeigt, dass dieser Vers zu V. 4. im demselben Verhältniss steht, wie Kap. 1, V. 7. zu V. 6. — αὐτοῦ ὁ λόγος ist synonym mit αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ V. 3. u. 4. „der Inbegriff der göttlichen Gebote“; a *Lapide*: Dicit verbum ejus in Singulari, quia praecipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. — Das Praedicat lautet nicht οὗτος ἔγνωκεν αὐτόν, sondern: ἀληθὺς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται, womit „eine neue Seite des Gedankens zur Anschauung kommt“ (*Ebrard*); ἀληθὺς „in Wahrheit“ opp. dem Schein und blossen Vorgeben; es steht nachdrucksvoll voran, wie Joh. 8, 31.; mit Bezug auf das vorhergehende ἡ ἀλήθεια (de Wette); und dient nicht dazu, eine Qualität des τετελείωται (*Ebrard*), sondern die Wirklichkeit des ἐν τούτῳ — τετελείωται hervorzuheben. ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ ist hier nicht, wie Kap. 4, 9.: „die Liebe Gottes zu uns“ (*Flacius, Calorius, Bengel, Spener, Russmeyer, Lange, Sander* u. A.); auch nicht: „die von Gott gebotene Liebe“ (*Episcopus*), auch nicht: das Verhältniss der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen (*Ebrard*: „die mutua amicitia et conjunctio zwischen Gott und dem Christen“ \*), sondern: „die Liebe zu Gott“, wie Kap. 2,

\*) Aehnlich *Besser*: „Die Liebe Gottes in uns“ pflegt Beides zu umschliessen: Gottes Liebe zu uns, durch welche und unsere Liebe zu Gott, in welcher wir leben. So verhält es sich auch in dieser Stelle.“ Allein diese Erklärung lässt sich eben so wenig, wie die von *Ebrard* sprachlich rechtfertigen; weder eine *Duplicität* noch ein gegenseitiges Verhältniss liegt in dem Worte ἡ ἀγ. τ. θεοῦ ausgedrückt.

15. 3, 17. 4, 12. 5, 3. (*Beda, Occum., Luther, Calvin, Beza, Lorinus, Hornejus, Paulus, de Wette, Bmg.-Crus., Lücke, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg u. A.*). Diese Erklärung ist vom Gedankenzusammenhang geboten. Denn „die Liebe zu Gott“ tritt h. statt der „Erkenntniss Gottes“ V. 3. u. 4. ein. Wie in dieser, so besteht auch in jener die Gemeinschaft mit Gott. Beide: Liebe und Erkenntniss gehören so unzertrennlich zusammen, und sind in ihrem Grunde und Wesen so sehr eins, dass die eine die Bedingung der andern ist \*). — Der Begriff *τετελειώται* ist nicht abzuschwächen, wie bei *Beza: τελειοῦν* hoc in loco non declarat perfecte aliquid consummare, sed mendacio et simulationi opponitur, ut hoc plane sit, quod dicimus: mettre en exécution; sondern er ist in seiner constanten Bedeutung zu nehmen: „ist vollkommen geworden“; wie Kap. 4, 12. 17. 18. \*\*). Der Einwand, dass doch kein Christ sich vollkommener Liebe zu Gott rühmen könne, berechtigt nicht zu einer willkürlichen Umdeutung. Der absolute Begr. *τηρεῖν αἰτοῦ τὸν λόγον* erfordert zu seinem Gegenbilde einen eben so absoluten Begriff. \*\*\*) Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommenen Gehorsam bezeugt sich die vollkommene Liebe. Dass der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachsthum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflectirt Joh. hier nicht†). — *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ἐν τούτῳ* geht weder auf den im V. 6. enthaltenen Gedanken (*Socii*), noch auf *ἡ ἀγάπη* — *τετελ.*, sondern auf das Halten der Gebote zurück (so auch *Ebrard*). Der Gehorsam ist das Merkmal für die Erkenntniss, dass wir *ἐν αὐτῷ* sind. — *ὅτι ἐν αὐ-*

\*) *Grotius* hat zwar nicht Unrecht, wenn er sagt: Amor praesupponit cognitionem; aber eben so richtig ist es zu sagen: Cognitionis praesupponit amorem.

\*\*) Auch *Bengel's* Erklärung: perfectum regimen nactus et perfecte cognitus est (nämlich: amor Dei erga hominem) entspricht nicht dem Begriff des Wortes.

\*\*\*) *Ebrard* will zwar den Begr. *τετελειώται* ungeschwächt erhalten wissen, sieht sich aber doch durch seine Erklärung von *ἡ ἀγ. τ. δ.* veranlasst, der Erklärung *Beza's* beizupflichten, weil „bei einem Verhältniss die Vollendung desselben nichts anderes ist, als sein Abschluss“. *Ebrard's* Meinung, dass Joh., wenn *ἡ ἀγ. τ. δ.* = „die Liebe zu Gott“ sei, statt *τετελειώται* hätte *τέλεια ἐστίν* schreiben müssen, ist — zumal dem Joh. Sprachgebr. gegenüber — ohne Grund. —

†) In der Erklärung *Calvin's*: Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui Deum ita perfecte diligeret, respondeo: suffi-

τῷ ἔσμεν) Der Ausdruck bezeichnet die innere Lebensgemeinschaft (anders Apgesch. 17, 28.); es wird dadurch das vorübergehende ἐν ιουτῷ — τετελ. und das frühere: ἐγνώκαμεν αὐτὸν zusammengefasst und ist identisch mit κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ (Kap. 1, 6.), was dadurch in seiner Innerlichkeit markirt wird. Erkenntniss und Liebe Gottes ist Sein in Gott. — *Grotius*, der αὐτῷ von Christus versteht, erklärt verflachend: Christi ingenii discipuli sumus.

V. 6. giebt die nähere Bestimmung, worin das τηρεῖν der Gebote Gottes, und also der Lichtwandel des Christen besteht. — ὁ λέγων) wie V. 4.; h. jedoch mit dem Infinit. construiert. ἐν αὐτῷ μένειν) ἐν αὐτῷ geht nicht auf Christus (*Augustin, Hornejus, Wolf, Lange, Neander* u. A.), sondern auf Gott. — μένειν) statt εἶναι V. 5. Beide Ausdrücke sind zwar synonym, aber nicht identisch (*Beza*); in μένειν tritt die Unwandelbarkeit des Seins hervor. *Bengel*: Synonyma cum gradatione: illum nosse, in illo esse, in illo manere. *Frommann* (S. 187.): „Das Sein und Bleiben in Gott bezeichnet beides eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem ersteren Ausdruck nicht mit enthalten ist.“ — ὁ φείλει) cf. Kap. 3, 16. 4, 11. „ist verpflichtet“, geht auf ὁ λέγων zurück; es soll hier — genau genommen — nicht gesagt werden, was in Bezug auf das μένειν ἐν θεῷ erforderlich ist, sondern wozu der verpflichtet ist, der sagt, dass er in Gott bleibe — wenn er nicht ein Lügner sein will, in dem nicht die Wahrheit ist; V. 4. — καθὼς ἐκεῖνος περιέπατησε, καὶ αὐτὸς (οὕτως) περιπατεῖν) Mit diesen Worten wird Christus den Christen als Vorbild hingestellt, nämlich in Bezug auf seinen ganzen Wandel (was sonst im N. T. nur hinsichtlich seiner Selbsterniedrigung und seines Verhaltens in seinem Leiden geschieht; s. m. Comment. zu 1. Petr. 2, 21); wie dieser beschaffen war, sagt Joh. nicht; aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden aber geht hervor, dass der Ap. auf ihn hinweist, sofern er die Gebote Gottes hielt und also im Lichte wandelte \*). Diese Hinweisung auf Christus

---

cere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret; und in der *Socin's*: „Est autem perfectio ista caritatis in Deum et obedientia praeceptorum ejus ita intelligenda, ut non omnino requiratur, ne ei quicquam deesse possit, sed tantum ut ejusmodi sit, qua Deus pro sua ingenti erga nos bonitate contentus esse voluit; sind Beschränkungen aufgestellt, die dem Gedankenzusammenhange des Ap. fremd sind.

\*) *Semler* periphrasirt: Si quis gloriatur, se suamque doctrinam sem-

als Vorbild findet sich in derselben Form (καθὼς ἐκεῖνος) öfters in unserm Briefe; so 3, 3. 7. 4, 17. — περιπατεῖν bezeichnet nicht bloss die Gesinnung, sondern die aus derselben hervorgehende Handlungsweise. Darin, dass Joh. gerade dies hervorhebt (vgl. namentlich auch Kap. 3, 17. 18.) zeigt sich, wie weit seine Mystik von blosser Gefühlschwärmerei entfernt ist. — Ueber οὕτως s. die krit. Anmerk.

V. 7—11. Nähere Angabe, was Wesen und Inhalt des τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ oder des περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε sei.

V. 7. ἀγαπητοί) Eine solche Anrede zeigt nicht nothwendig den Anfang eines neuen Abschnittes an, sondern sie drängt sich auch dann hervor, wenn das wovon die Rede ist, den Hörern oder Lesern recht ans Herz gelegt werden soll. Dies ist hier der Fall. — οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν) Ungenau ist es freilich zu übersetzen: „ich schreibe euch nicht von einem neuen Gebote“; aber deshalb ist die Erklärung von *Bmg.-Crus.*: „ich schreibe euch vor“ nicht zu rechtfertigen; denn diese Bedeutung hat γράφειν nicht; es heisst einfach schreiben; mit einem Object verbunden, wie hier ist es = etwas schriftlich mittheilen, verkündigen; vgl. Kap. 1, 4. Das Object seines Schreibens nennt der Ap. eine ἐντολή; willkürlich ist es dies Wort h. in einer andern Bedeutung zu nehmen, als die es immer hat; so *Rickli*: „die ganze Offenbarung der göttlichen Wahrheit, wie sie uns in Jesu Christo gebracht worden ist“ \*) (ähnlich *Flacius*, *Calov.* u. A.) und *Ebrard*; „die Verkündigung, dass Gott Licht ist Kap. 1, 5“; ἐντολή heisst „Gebot“; dieser Begr. darf nicht mit einem andern vertauscht werden. Die meisten Ausleger (*Augustin*, *Beda*, *Oecumenius*, *Theophylact*, *Luther*, *Calvin*, *Baumg.-Crusius*, *de Wette*, *Neander*, *Sander*, *Erdmann*, *Myrberg* u. A.) verstehen darunter — nach V. 9—11. — das Gebot der Bruderliebe; Andere dagegen (*Socin*, *Episcopus*, *Calov*, *Schott*, *Lücke*, *Fritzsche*, *Frommann* u. A.) — nach V. 6 — das Gebot der Nachfolge Christi. — Diese beiden Ansichten scheinen einander entgegengesetzt zu sein; sie sind es

---

per convenisse cum doctrina illa Christi: is sane debet etiam in humanae vitae modo non Judaismum praeferre (!).

\*) Mit Unrecht behauptet *Ebrard*, dass ἐντολή „eine praktische Anforderungen unmittelbar in sich schliessende Wahrheit“ ist. Nur die in einer Wahrheit enthaltenen praktischen Anforderungen können — als eine Einheit gedacht — ἐντολή genannt werden, nicht aber die Wahrheit, welche dieselben in sich enthält. Nach *Ebrard's* Erklärung liesse sich jedes Dogma eine ἐντολή nennen.



aber nur dann wirklich, wenn man annimmt, dass Joh. h. ein einzelnes besonderes Gebot — im Unterschied von anderen Geboten — hervorheben wolle. Diese Annahme ist jedoch irrig: das Gebot: nach dem Vorbilde Christi die Gebote (oder das Wort) Gottes zu halten, oder im Lichte zu wandeln, ist kein anderes als das seinen Bruder zu lieben. Joh. redet von Kap. 1, 5 an nicht von verschiedenen Geboten, sondern von dem einen allgemeinen Gebote des christlichen Lebens, welches aus der Wahrheit, dass Gott Licht ist, herfließt. Auf dieses Gebot bezieht es sich, wenn Joh., um dasselbe seinen Lesern recht aus Herz zu legen, sagt: *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν*, so dass er mit *ἐντολή* nicht auf ein Gebot hinweist, welches er erst hernach nennen will, sondern auf das Gebot, welches er bereits im Vorhergehenden (nur nicht bloss V. 6) genannt hat, im Folgenden aber noch näher — nämlich seinem concreten Inhalte nach — bestimmt \*). Von diesem Gebote sagt Joh., dass es nicht eine *ἐντολὴ καινὴ* sei; wie er dies meint, geben die folgenden Worte: *ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς* an; es ist insofern nicht neu, sondern alt, als die Leser es nicht erst durch dieses Schreiben empfangen, sondern es bereits besaßen und zwar *ἀπ' ἀρχῆς* d. h. von dem Anfange ihres Christenlebens an, vgl. Kap. 3, 11. 2. Joh. 5. 6. und für den Ausdruck *ἀπ'*

---

\*) Diese Auffassung steht in Uebereinstimmung mit der *Düsterdieck's*, der richtig bemerkt: „Die Lösung des Räthsels liegt darin, dass — — das heilige Gebot, zu wandeln wie Christus gewandelt ist, völlig und wesentlich aufgeht in dem Gebote der Bruderliebe.“ — „Es tritt uns hier die — — Anschauung entgegen, dass gleichwie das ganze vorbildliche Leben Christi — — in seiner Liebe zu uns aufgeht, so auch unser ganzer Lichtwandel wesentlich nichts Anderes ist, als Nachfolge Christi in dieser vollen Bruderliebe.“ Nur hätte *Düsterdieck* bestimmter hervorheben können, dass Joh. V. 7 nicht ein erst hernach zu nennendes, sondern das bereits genannte Gebot, welches mit jenem freilich identisch ist, meine. Gegen die Bemerkung *Lücke's*: „V. 9 darf um so weniger den Inhalt der *ἐντολή* V. 7 bestimmen, da man deutlich sieht, wie die Rede von dem Allgemeinen V. 3—6 zu dem Besonderen V. 9 in der Art fortschreitet, dass h. in dem allgemeinen christlichen Lichtwandel das besondere praktische Princip der Bruderliebe hervorgehoben wird“, ist geltend zu machen, dass h. zwar ein Fortschreiten, aber nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, sondern von der abstracteren zur concreteren Bezeichnung derselben Sache stattfindet. — Die von *Ebrard* vorgebrachten Instanzen gegen die Beziehung auf die Bruderliebe haben nur dann eine Bedeutung, wenn das Gebot, welches diese vorschreibt, als ein besonderes von dem Gebot, im Lichte zu wandeln, unterschieden wird. —

ἀρχῆς noch V. 24. (*Calvin, Beza, Socin, Episcopus, Piscator, Hornéjus, Lange, Rickli, Lücke, de Wette, Sander, Neander, Besser, Düsterd., Erdmann, Alperberg u. A.*). Einige Ausleger weichen jedoch von dieser durch den Gedankenzusammenhang geforderten Erklärung ab und nehmen an, dass Joh. das Gebot, (nämlich „das Gebot der Liebe“) ein altes nenne, weil es bereits von Moses gegeben sei, so: *Placius, Clarius u. A.*; die griechischen Ausleger gehen noch darüber hinaus und beziehen es zugleich mit darauf, dass dasselbe den Menschen von Anfang an ins Herz geschrieben sei\*); dies letztere allein hält *Bmg.-Crus.* fest, indem er sagt: „also wird hier die christliche Sittenlehre als ewiger Vernunftgegenstand dargestellt“, wobei er ἀπ' ἀρχῆς „von Anbeginn der Menschengeschichte“ erklärt und zu εἶχετε als Subject: „ihr als Menschen“ denkt. — ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά, ἔστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε) Dieser Zusatz dient zu noch genauerer Bestimmung des Vorhergehenden; ἡ παλαιά ist wiederholt, mit vorgesetztem Artikel, um diesen Begriff stärker zu betonen. Durch εἶχετε war nur gesagt, dass die Leser im Besitz des Gebotes waren; jetzt bestimmt der Ap. es dahin näher, dass es das Wort (nicht: „der Hauptinhalt des Wortes“ *de Wette*) sei, welches sie gehört hätten (vgl. V. 24. Kap. 2, 11. 4, 3.), das ihnen also verkündigt sei (cf. Kap. 1, 2. 3.) nämlich durch die apostolische Predigt. Der Satz ist demnach nicht, wie *Bmg.-Crus.* meint, wie eine Verbesserung des γράγω zu fassen: „nicht von ihm werde es zuerst gegeben, es sei das urchristliche, der λόγος, ὃν ἠκούσατε, nämlich von Christus“; denn ἠκούσατε bezieht sich nicht unmittelbar auf γράγω (*Bengel*), sondern auf εἶχετε\*\*). Ueber den Zusatz ἀπ' ἀρχῆς (l. r.) nach ἠκούσατε s. d. krit. Anmerk.

\*) In den Scholien bei *Matthaei* heisst es: εἰ μὲν Ἰουδαίοις ταῦτα γράφει, εἰκότως τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γάρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγελματο. Εἰ δὲ οὐκ Ἰουδαῖοι ἦσαν, μήποτ' οὖν ἐντολὴ παλαιά — — ἔστιν ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις, πάντες γὰρ φύσει ἡμεῖρα καὶ κοινωνικά ζῶα ὅντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. — *Oecum.* und *Theoph.* verbinden beides mit einander, indem sie annehmen, dass der Brief an Juden- und Heiden-Christen gerichtet sei.

\*\*) Einen eigenthümlichen Gegensatz zwischen beiden Sätzen vermuthet *Wolf*: Ratio fortassis aliqua reddi possit, cur ἔχουσιν et ἀκούουσιν ἀπ' ἀρχῆς sibi invicem subjungantur. Prius enim ad illos spectaverit, qui ex Judaeis ad Christum erant conversi; illi enim jam ante praeceptum hoc de amore mutuo ex lege Mosis et Prophetis cognitum habebant; posterius respiciet Ex-Gentiles, qui idem inter

V. 8. *πάλιν ἐντολὴν καινὴν κτλ.*) Fast sämtliche Ausleger nehmen an, dass die *ἐντολὴ καινὴ* dieselbe *ἐντολὴ* ist, von der V. 7 die Rede war; anders *Ebrard*, der folgendermassen erklärt: „Mit V. 7 beginnt ein neuer Abschnitt, der bis V. 29 geht, worin der Hauptgedanke die Stellung der Leser zum Lichte, als einem bereits scheinenden ist; mit der *ἐντ. παλαιά* ist der Satz Kap. 1, 5.: *ὁ θεὸς ὡς ἐστὶ* gemeint, mit der *ἐντ. καινὴ* dagegen der folgende Satz: *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει* \*); das Relativsätzchen *ὅ ἐστιν ἀληθὲς κτλ.* gehört als Apposition zu dem nachfolgenden Satze *ὅτι ἡ σκοτία κτλ.* und giebt an, inwiefern das wesenhafte, wahre Licht bereits zu scheinen angefangen hat, nämlich: dies, dass das Licht bereits scheint, hat eine doppelte Sphäre, in welcher es ein *ἀληθὲς* d. i. ein factisch verwirklichtes ist, erstlich in Christo, sodann aber auch *ἐν ὑμῖν* d. i. in den ephesinischen Lesern selbst und eben so in allen wahren Christen.“ Diese Erklärung ist jedoch unrichtig, denn 1, kann die Wahrheit: *ἡ σκοτία παράγεται κτλ.* eben so wenig eine *ἐντολὴ* genannt werden, wie der Satz: *ὁ θεὸς ὡς ἐστὶ* (s. zu V. 7.); 2, müsste der Relativsatz, wenn er eine voraufgehende Apposition zu *ἡ σκοτία κτλ.* sein sollte, noch *ὅτι* stehen; der Structur des Verses zufolge ist *ὅ* nothwendig mit dem Vorhergehenden zu verbinden; 3, ist es ein falscher Gedanke, dass das, was der Satz *ὅτι ἡ σκοτία* aussagt, sich in Christo factisch verwirklicht habe; die Unrichtigkeit dieses Gedankens verbirgt sich in der Auslegung *Ebrard's* freilich dadurch, dass er dem *ἐν αὐτῷ* eine andere Relation als dem *ἐν ὑμῖν* giebt und das Präsens *παράγεται* meistens in's Perfect umsetzt \*\*). Auch die Meinung, dass unter der *ἐντ. παλ.* das Gebot des Lichtwandels, unter der *ἐντ. καινὴ*

prima evangelicae doctrinae praecepta acceperant; es kommt dies, wenn auch nicht ganz, doch zum Theil auf das hinaus, was die griech. Ausleger zur Erklärung des Ausdrucks: *παλαιά* beibringen. Die Willkür einer solchen Entgegenstellung leuchtet von selbst ein.

\*) Dieselbe Ansicht findet sich schon bei *Castellio*, *Socin* und *Bengel*; letzterer bemerkt zu *ἐντολὴν καινὴν*: praeceptum novum, quod nobis nunc primum in hac epistola scribitur, und zu *ὅτι*: quod, hoc est illud praeceptum, wozu er dann freilich auffallenderweise hinzufügt: amor fratris, ex luce.

\*\*) *Ebrard* sagt. „Das ewig seiende Licht ist ein bereits erschienenenes *ἐν αὐτῷ*, wiefern in Christo objectivirt das Licht für die Welt aufgegangen ist und die Finsterniss überwunden hat, und *ἐν ὑμῖν*, wiefern auch den Lesern subjectiv das Licht des Evangeliums bereits aufgegangen ist und sie auch subjectiv von der Finsterniss zum Lichte gedrungen sind.“ Bei *ἐν ὑμῖν* sind es also die Leser,

dagegen das der Bruderliebe (V. 9) zu verstehen sei, ist nicht haltbar, da diese Gebote ihrem Inhalte nach nicht zwei verschiedene Gebote, sondern nur ein und dasselbe Gebot sind. Noch willkürlicher ist offenbar die Ansicht von S. Schmid, dass V. 7 das Grundgesetz des Christenthums, nämlich die Rechtfertigung durch den Glauben; h. aber das Gebot der christlichen Heiligung gemeint sei. — Indem der Ap. hier dasselbe Gebot, wie V. 7 im Auge hat, sagt er: *Wiederum als neues Gebot schreibe ich euch das, was wahr ist in ihm und in euch, weil die Finsterniss vergeht und das wahrhaftige Licht schon scheint.* Der Relativsatz ὅ ἐστιν κτλ. dient nicht zur Bestätigung der Aussage, dass das Gebot ein neues sei (Socin, Flacius, Morus, Hornejus, de Wette, Lücke 2. u. 3. Ausg., 1. Ausg. dieses Comment., Erdmann u. A.) \*); sondern der Ap. bezeichnet damit das

in welchen, d. i. in deren Geiste der Uebergang aus der Finsterniss ins Licht stattgefunden hat; bei ἐν αὐτῷ ist es aber nicht Christus, in welchem, sondern die Welt, für welche das in objectiver Weise geschehen ist, sofern nämlich Christus als das Licht in die Finsterniss der Welt eingetreten ist. Dem ἐν αὐτῷ ist h. also eine ganz andere Bedeutung beigelegt, als dem ἐν ὑμῶν, wie die Verschiedenheit der Relation auch deutlich aus der Gegenüberstellung von: „objectiv“ und „subjectiv“ erhellt. — Nicht nur dieser Ausführung liegt die Umsetzung des Präsens παράγεται ins Perf. zu Grunde, sondern sie tritt auch sonst in der Auslegung hervor, so S. 148: „das was wahrhaftig in Chr. u. in euch ist: dass die Finsterniss vergangen ist u. s. w.“; S. 150: „eben so ist die neue Verkündigung, dass die Finsterniss vergangen ist u. s. w.“ S. 155: „Es ist die Wahrheit: dass die Finsterniss vorüber ist“; wogegen dann freilich S. 159 παράγεται richtig erklärt wird: „die Finsterniss geht vorbei, ist im Vorheigehen, im Verschwinden begriffen“. —

\*) Denn, wenn ὅ ἐστιν κτλ. nach der Absicht des Ap. auf den Begriff der Neuheit des Gebotes bezogen werden soll, so würde er 1, diesem Begr. eine selbstständigere Form gegeben haben, als er als einfaches Attribut des von γράφω abhängigen Objectes ἐντολὴν hat; und 2, die Bestätigung des Ausspruches (dass das Gebot ein neues sei) nicht in einem Satze gegeben haben, der nicht sowohl die Wahrheit dieses Gedankens nachweist, als vielmehr nur die Sphäre angiebt, wo jene Aussage wahr ist; wozu noch kommt, dass der sich so ergebende Gedanke selbst ein so unklarer ist, dass er, um verstanden zu werden, einer erklärenden Umschreibung bedarf, wie: „dass das Gebot ein neues sei, hat seine Wahrheit in Christo, sofern nämlich dasselbe nicht vor ihm schon existirte u. s. w.“ (1. Ausg. dies. Comment.). Auch wird dabei auf den Begr. der Neuheit des Gebotes ein durch den Gedankenzusammenhang nicht zu begründender Nachdruck gelegt, zumal, wenn man annimmt, dass das folgende ὅτι wieder zur Begründung des in dem Bestätigungssatze ausgesprochenen Gedankens (Lücke, de Wette, Brückner) dienen soll.

Gebot, jedoch nicht in *materialer* Weise, so dass *ὁ* auf den Inhalt desselben zu beziehen wäre\*) (*Oecumenius, Luther, Grotius, Baumg.-Crusius, Semler, Frommann, Düsterdieck* u. A.), sondern nur in *formaler* Weise, als das, was in Christus und in den Lesern faktisch erfüllt ist; wie das Gebot auch V. 7 nur in formaler Weise durch *ἡν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς* κτλ. bestimmt war. *ὁ ἐστίν* — *ἐν ὑμῖν* ist das zu *γράφω* gehörige Object und *ἐντολήν καινὴν* ist als Akkus. der nähern Bestimmung zu fassen, so dass der Sinn ist: das was in Christus und in euch bereits wahr d. h. verwirklicht ist, nämlich das *τιθεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ* (vgl. Joh. 15, 10, wo Christus von sich sagt: *ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρὸς μου τετήρηκα*), schreibe ich euch als ein neues Gebot\*\*). Bei dieser Auffassung ist es an sich selbst klar, dass der Ap. das alte Gebot ein *neues* nennt, nur sofern er es ihnen jetzt von Neuem schreibt; zwar hat man dem Begr. *καινή* gewöhnlich eine andere Beziehung gegeben, indem man es entweder auf die beständige Dauer des Liebesgebotes (*Calvin: novum dicit, quod Deus quotidie suggerendo veluti renovat; Joannes negat ejusmodi esse doctrinam de fratribus diligendis, quae tempore obsolescat: sed perpetuo vigere*) oder darauf bezog, dass dieses Gebot erst mit dem Christenthume in die Welt getreten ist — sei es dass man dabei mehr den Inhalt derselben (*Lücke, de Wette, 1. Ausg. dies. Comment.*) oder mehr das blosse Zeitverhältniss (*Düsterdieck* \*\*\*) betonte; allein diese Beziehungen sind, als im Contexte nicht indicirt, rein eingetra-

\*) *Düsterdieck* billigt zwar die, mit der oben gegebenen Erklärung übereinstimmende Umschreibung *Knapp's: πάλιν* (ὡς) *ἐντολήν καιν.* γρ. *ὑμῖν τοῦτο ὁ ἐστίν ἀληθές* κτλ.; bezieht aber doch, unter Annahme einer *constructio ad sensum*, *ὁ* auf das vorherg. *ἐντολήν*, so dass dieses und nicht *ὁ ἐστίν* κτλ. das Object zu *γράφω* bildet, welches durch den Relativsatz seine nähere Bestimmung erhält. Mit Recht hat schon *de Wette* gegen diese Construction bemerkt, dass sie grammat. Schwierigkeit habe. Wenn *Düsterdieck* gegen den Einwand *Lücke's*, dass es bei jener Erklärung *ἡ ἐστίν ἀληθές* heissen müsse, sagt, dass nicht die *ἐντολή* als solche, sondern ihr Inhalt in Christo u. s. w. verwirklicht sei, so gilt dagegen die Bemerkung *Ebrard's*: „Das in der *ἐντ.* Geforderte ist doch eben nichts anderes als die *ἐντ.* selbst; die Forderung selbst ist in Christo verwirklicht, wenn ihr Inhalt in ihm verwirklicht ist.“ —

\*\*) Dass Joh. seinen Lesern das was bei ihnen bereits verwirklicht ist, von Neuem als Gebot aufstellt, ist offenbar nicht auffallender, als dass er ihnen Wahrheiten verkündigt, von denen er selbst sagt, dass sie dieselben bereits wissen (vgl. V. 21.).

\*\*\*) Auf Grund der richtigen Auffassung *ἀπ' ἀρχῆς* V. 7. findet man das Wesen der Neuheit das Gebot eben hierin indicirt, dies ist je-



gen. — Ueber *πάλιν* sagt *Erasmus*: et contrarietatem declarat et iterationem; hier autem non repetitionis sed contrarietatis est declaratio; dieser Erklärung stimmen fast sämtliche Ausleger bei, indem sie *πάλιν* auf den Begr. *ἐντ.* *κατ'ἑν* beziehen; allein eine gegensätzliche Beziehung ist dem Worte fremd; es ist = „wiederum, abermals“ mit *γοῶν* zu verbinden und erklärt sich daraus, dass die Leser das Gebot schon früher gehört haben, ja auch bereits erfüllen. *Lücke* und *de Wette* verknüpfen es gleichfalls mit dem Verbum, jedoch so, dass auch sie gegensätzliche Beziehung hineinlegen \*). — *ἐστὶν ἀληθές* *ἀληθῆς* bezeichnet h. die faktische Wirklichkeit, wie *Apgesch.* 12, 9 (s. *Meyer* z. d. St.). — *ἐν αὐτῷ* *ἐν* ist in seiner eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten, nicht = „respectu, in Bezug auf“, auch steht es nicht „vom Gegenstande, woran etwas wahr, als wahr zu erkennen (V. 3.) ist“ (*de Wette*), denn von einer Erkenntniß ist hier nicht die Rede. — Dass unter *αὐτός* h. nicht Gott (*Jachmann*), sondern Christus zu verstehen ist, ergibt der Zusammenhang. *Socin* erklärt *ἐν αὐτῷ* unrichtig = per se ac simpliciter. — Darüber, dass nicht *ἡμῖν* zu lesen sei, s. die krit. Bemerkk. *Grotius* versteht unter *ἡμῖν* ohne Berechtigung: die Apostel. — Unrichtig fasst *Neander* das Verhältniss von *ἐν αὐτῷ* und *ἐν ὑμῖν* auf, indem er erklärt: „es findet in Beziehung auf Christus und in Beziehung auf die Gemeinde, also in Beziehung auf ihr gegenseitiges Verhältniss zu einander statt.“ — *ὅτι ἡ σκοτία κλ.* *ὅτι* steht nicht deklarativ, weder so dass es von *ἀληθές* („es ist wahr, dass die Finsterniss u. s. w.“),

doch nur dann der Fall, wenn rein die Zeitbeziehung festgehalten wird; das verlangt freilich auch *Düsterdieck*, allein diese Relation hat doch nur dann eine Bedeutung, wenn man zugleich den Inhalt des Gebotes mit in Betracht zieht, wie auch *Düsterdieck* es thut. Auf diesen neuen Inhalt weist aber nichts im Contexte hin, weshalb er denn auch von den Auslegern sehr verschieden bestimmt wird. —

\*) *Lücke* thut es, indem er sagt: „V. 8. fährt Joh. sich corrigirend so fort: Wiederum schreibe ich euch ein neues Gebot.“ (Im Hefte von 1851 stimmt L. der gewöhnlichen Auffassung bei: „Wiederum — im Gegensatze — „ein neues Gebot schreibe ich euch.“ s. 3. Ausg. S. 249 Note 1.). — *de Wette* erklärt sich nicht eigends über *πάλιν*; allein wenn er meint, dass Joh. eigentlich hätte schreiben sollen: wiederum ein neues Gebot nenne ich es: und wenn er dann umschreibt: „Das Gebot der Liebe ist euch ein altes längst bekanntes; aber (sowie es überhaupt als ein neues von Christo geoffenbart ist) so ist es auch insbesondere für euch, die ihr an der Erneuerung des Lebens Theil nehmet, ein neues“, so tritt auch bei ihm die gegensätzliche Beziehung deutlich hervor.

noch so, dass es von ἐντολήν (*Castellio, Socin, Bengel, Ebrard*) abhängig ist, gegen beide Auffassungen streitet die Structur des Verses; sondern *causal*; dies ist von den meisten Auslegern richtig erkannt; unrichtig aber ist es, wenn sie es mit dem unmittelbar Vorhergehenden: ὁ ἐστὶν ἀληθὴς πλ. verbinden, da der zweigliedrige Satz ὅτι ἡ σκοτία — φαίνει als Begründungssatz nicht im entsprechenden Verhältniss zu dem Gedanken: ὁ ἐστὶν ἀλ. — ὑμῖν, den er begründen soll, steht\*). Durch ὅτι πλ. giebt der Ap. vielmehr den Grund an, warum er seinen Lesern das, was in Christus und in ihnen wahr ist, wieder als ein neues Gebot schreibt, dieser Grund ist das bereits eingetretene Vergehen der Finsterniss und Scheinen des wahrhaftigen Lichtes. ἡ σκοτία ist das sündliche Wesen, und dem gegenüber τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν das heilige Wesen, wie es von Christus, der selber das wahrhaftige Licht ist, ausgeht; unrichtig ist es unter jenem Ausdrücke hier Christus selbst (*Bengel, Erdmann*) zu verstehen, wie der Gegensatz gegen ἡ σκοτία zeigt. ἀληθινός ist ein fast nur in den Joh. Schriften vorkommender Ausdruck; ausser in diesen nur Luk. 16, 11. 1. Thess. 1, 9. und dreimal im Briefe an d. Hebr.; es wird dadurch das Licht, welches der Ap. meint, als das

\*) Bei dieser Verknüpfung der Gedanken muss der zweigliedrige Satz ὅτι ἡ σκοτία — — φαίνει sowol das ἐστὶν ἀλ. ἐν αὐτῷ, als auch das ἐστ. ἀλ. ἐν ὑμῖν begründen. Wenn nun *Lücke* den Apostel als Beweis dafür, dass das Gebot des Lichtwandels sich in Christo und in den Lesern als ein *neues* bewähre, sagen lässt: „Nicht nur in Christo selbst (ἐν αὐτῷ) ist das wahre Licht erschienen, sondern es hat sich auch schon die Finsterniss vertreibend in den Gemüthern der Leser (ἐν ὑμῖν) verbreitet und scheint darin“, so bezieht er den vom Ap. wirklich ausgesprochenen Gedanken (ἡ σκοτία — φαίνει) nur auf ἐν ἡμῖν; auf ἐν αὐτῷ dagegen einen Gedanken, den der Ap. nicht ausgesprochen hat. — *Brückner* sagt: „Das ἐν αὐτῷ kehrt wieder in καὶ τὸ φῶς πλ., das ἐν ὑμῖν mehr in ἡ σκοτία πλ.“; allein diese Beziehung je eines Gliedes des Begründungssatzes auf je ein Moment des zu begründenden Gedankens ist ohne Berechtigung; auch ist dabei das ἡδὲ ganz unbeachtet gelassen. Mit Recht macht *Düsterdieck* den Grundsatz geltend, dass der ganze Satz: ἀληθ. — ὑμῖν durch den ganzen Satz: ὅτι ἡ σκ. — φαίνει begründet zu denken sei; allein wenn er dann erklärend sagt: „Schon wird die Finsterniss von dem wahrhaftigen Lichte, das in Wahrheit in Christo und in seinen Gläubigen scheint, (sofern nämlich die Bruderliebe in Christi Wandel zur vollsten Erscheinung gekommen ist, und auch von den Gläubigen geübt wird), vertrieben“, so wird von ihm doch nur das zweite Glied des Begründungssatzes auf ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν bezogen, nicht aber das erste Glied; wie es auch ganz natürlich ist, da in Christo ein Verschwinden der Finsterniss nicht denkbar ist.

ewige, wesentliche Licht, von dem das irdische Licht nur das vergängliche Abbild ist, bezeichnet; s. namentlich *Neander* z. d. St. — *παράγεται* wird schon von der *Vulg.* als Perf. übersetzt: quoniam tenebrae transierunt; eben so von *Luther*: „die Finsterniss ist vergangen“; und *Calvin* sagt geradezu: Praesens tempus loco Practeriti. Dies ist jedoch willkürlich; das Präsens ist als solches festzuhalten; es steht in demselben Sinne, wie 1. Cor. 7, 31.: *παράγει* (s. *Meyer* z. d. St.), so dass zu erklären ist: „die *σκοτία* ist im Vergehen begriffen.“ Unnötig ist es mit *Bengel*, dem *Sander* und *Besser* beistimmen, *παράγεται* als Passiv zu fassen (*Beng.*: non dicit *παράγει* transit, sed *παράγεται* traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeatur), natürlicher ist es die Form für das Medium mit intransitiver Bedeutung zu halten. Dem Sinne: „ist im Vergehen begriffen“, entspricht die Partikel *ἤδη* bei *γαίνει*, die nicht = „jetzt“ (*Luth.*) ist, sondern womit der Moment bezeichnet wird, in welchem die Finsterniss vor dem Lichte weicht, wo also weder die Finsterniss schon vollkommen verschwunden ist, noch auch das Licht vollkommen herrscht. Die meisten, sowohl älteren, als neueren (*Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Lücke*, *Sander*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Ebrard*) Ausleger beziehen dies auf das Christenthum überhaupt, sofern durch dasselbe, als das wahrhaftige Licht, die alte Finsterniss allmählich immer mehr überwunden wird. Allein durch das Wort *ἤδη* zeigt der Ap., dass er bei diesen Worten auf eine zukünftige Zeit hinblickt, in welcher jener Sieg vollkommen gewonnen ist und die er als nahe bevorstehend betrachtet. Der Moment, in dem er dies schreibt, ist ihm daher kein anderer, als der, welcher der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangeht, und den er selbst V. 18.: die *ἐσχάτη ὥρα* nennt\*), in welcher es für die Christen um so mehr gilt sich durch Erfüllung des Gebotes als Kinder des Lichtes zu beweisen. Es findet hier im Wesentlichen dieselbe Gedankenverbindung statt, wie hernach V. 15—18.

V. 9—11. Weitere Bestimmung des Lichtebens als des Lebens in der Liebe. — V. 9. *ὁ λέγων*) dieselbe Form,

---

\*) *Rickli*: „Joh. spricht dies in Bezug auf die Zeit, in der sie leben und in welcher das grosse Werk des Herren einen wunderbaren raschen Gang der Entwicklung nahm. Das wahre Licht, der Herr in seiner vollkommenen Offenbarung der göttlichen Wahrheit *scheinet* schon; — — schon dämmt für die Menschheit der grosse Morgen. Wenn der Herr wiederkommt, dann ist der volle Tag Gottes da. Dieser Offenbarung . . . . wandeln die Gläubigen entgegen.“

wie V. 4., dem die Structur des ganzen Verses sehr gleicht. ἐν τῷ φωτὶ εἶναι) steht in enger Beziehung zu dem unmittelbar Vorhergehenden; wenngleich nur der im Lichte ist, der in der Gemeinschaft Christi lebt und der Gemeinde Christi angehört, so ist mit τὸ φῶς h. doch weder Christus selbst (*Spener* u. A.) bezeichnet, noch auch auf „die Gemeinde, als die Sphäre, innerhalb deren das Licht sich als erleuchtende — Macht bethätigt hat“ (*Ebrard*) hingedeutet. Zu vrgl. ist Kap. 1, 6. 7. — Dem καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν steht V. 10. ὁ ἀγαπῶν ἀδ. αὐτοῦ, womit der Ap. den Inhalt des τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ nach dem Vorbilde Christi angiebt, gegenüber. Wie φῶς und σκοτία, so schliessen sich μισεῖν τ. ἀδ. und ἀγαπᾶν τ. ἀδ. einander aus. Es sind einander diametral entgegengesetzte Lebensrichtungen; des Menschen Thun gehört entweder der einen oder der andern an: was dem Gebiete der einen nicht angehört, fällt in das der andern. Jede Verleugnung der Liebe ist Hass, jede Ueberwindung des Hasses ist Liebe. *Bengel*: ubi non est amor, odium est; cor non est vacuum. Auch h. spricht Joh. in absoluter Weise, ohne den unvollkommenen Zustand des Christen, wie er sich in den Schwankungen zwischen Liebe und Hass zeigt, in Betracht zu ziehen. — τὸν ἀδελφόν erklärt *Grotius*: sive Judaeum, sive alienigenam; fratres omnes in Adamo sumus; ähnlich *Calov*, *J. Lange* u. A.: bei weitem die meisten Ausleger verstehen darunter jedoch den Mitchristen. Abgesehen von der eigentlichen Bedeutung und der weiteren = Volksgenosse (*Apptsch.* 23, 1. *Hebr.* 7, 5.), wird ἀδελφός im N. T. meistens, in der Apostelgesch. und den Paulinischen Briefen immer, als Bezeichnung der Christen gebraucht; allein an manchen Stellen ist es auch = ὁ πλῆσιον oder ὁ ἑτερος; so Matth. 5, 22 ff. 7, 3 ff. 18, 35. Luk. 6, 41 ff. Jak. 4, 11. 12. (Matth. 5, 47. bezeichnet es den mit uns befreundeten Nächsten). Im Ev. Joh. nur im verwandtschaftlichen Sinne, ausser Kap. 20, 17., wo Christus seine μαθηταὶ „οἱ ἀδελφοί μου“ nennt und Kap. 21, 23., wo οἱ ἀδ. Namen der Christen ist. Kann also nach dem neutest. Sprachgebrauch ὁ ἀδελφός allerdings = ὁ πλῆσιον sein, so ist darunter doch in den Joh. Briefen, nach Kap. 3, 11. (vrgl. Ev. Joh. 13, 34. 15, 12.; besonders auch Kap. 3, 16. mit Ev. Joh. 15, 13.; dort: ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθεῖναι; hier: ὑπὲρ τῶν σιγῶν αὐτοῦ) und nach Kap. 5, 1. (wo der ἀδ. geradezu ein γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ genannt wird) der christliche Mitbruder zu verstehen; so dass Joh. demnach nicht von der allgemeinen Menschenliebe, sondern

von dem speciellen Verhältniss der Christen unter einander redet. — ἕως ἄρτι) „bis jetzt“ geht auf ἡδὴ V. 9. zurück; der Sinn ist: obgleich das Licht schon scheint, ist ein solcher doch *noch* (adhuc) in der Finsterniss. Ueber diesen eigenthümlich neutest. Ausdruck s. *Winer* S. 418. *A. Buttmann* S. 275. — Dem ἐν τ. σκ. ἐστίν steht V. 10. ἐν τῷ γοῦν μένει gegenüber; s. hiezu V. 6.\*). Dass „die Uebung der brüderlichen Liebe selber ein Kräftigungsmittel des neuen Lebens ist“ (*Elbrard*), liegt nicht in dem Begr. μένει. Wird schon durch μένει der Gedanke von V. 10. — im Verhältniss zu dem des 9. Verses — mehr geschärft, so geschieht dies noch mehr durch die Worte: καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν; σκάνδαλον kommt im N. T. nur in der ethischen Bedeutung vor = „Aergerniss“ d. i. das, was zur Sünde reizt und verführt; bei ἐν αὐτῷ wird die Präposition ἐν von den Auslegern meistens entweder unbeachtet gelassen (*Grotius* sagt, indem er sich auf Ps. 119, 165. beruft, geradezu: est metonymia et ἐν abundat. Sensus: ille non impingit), oder ungedeutet: *de Wette*: „bei ihm (für ihn) giebt es keinen Anstoss, vgl. Joh. 11, 9 f.“ eben so *Bmg.-Crus.*, *Néander* u. A. — *Lücke* sagt sogar: „ἐν αὐτῷ kann hier nur den äussern Lebenskreis bezeichnen“, weil „die σκάνδαλα für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen“; ihm stimmt *Sander* bei. Zu solchen Umdeutungen findet sich kein Grund, da im Gebrauche des Wortes das Bild (Fallstrick, oder eigentlich das Stelloholz in der Falle) gänzlich gegen die Sache zurückgetreten ist, das Aergerniss aber eben sowohl in dem Menschen (vgl. Matth. 5, 29. 30.), als ausser ihm liegen kann; nicht genau ist es deshalb, wenn *Düsterdieck* sagt, dass „sich in dem Ausdrücke ἐν αὐτῷ die Sache selbst in die sonst bildliche Redeweise eindrängt“. Der Sinn ist: In demjenigen, der den Bruder liebt und also im Lichte bleibt, ist nichts, was ihn zur Sünde verführt“. Einige Ausleger beziehen das σκάνδαλον auf die Anreizung Anderer zum Sündigen; so *Vatablus*: nemini offendiculo est. *Johannsen*: „er giebt kein Aergerniss“; *Elbrard*: „es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Aergerniss gäben“, u. A., allein

---

\*) Unrichtig findet *Köstlin* (S. 258.) den Grund dafür, dass der den Br. Liebende im Lichte bleibt, darin: „dass das christliche Leben des Einzelnen zu seinem eignen Bestehen die Unterstützung aller Andern bedarf.“ Von einer solchen Unterstützung redet der Ap. hier gar nicht, sondern die Wahrheit seines Ausspruches liegt vielmehr darin, dass *Liebe* und *Licht* wesentlich identisch sind.



hätte Joh. hier das Verhältniss zu *Andern* im Sinne gehabt, so würde er es auch sicher ausgedrückt haben \*). Ganz unstatthaft bezieht *Paulus ἐν αὐτῷ* auf τὸ *φῶς*: „in demselben Licht ist nichts zum Anstossen“. — Der Anfang des 11. Verses wiederholt — in antithetischer Form zu V. 10. — das V. 9. Gesagte; doch mit weiterer Ausführung des ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶσιν. — Der erste Zusatz lautet: καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ. Der Unterschied der beiden Sätze besteht nicht darin, dass die Darstellung von dem weniger Bildlichen (εἶσιν) zu dem Bildlicheren (περιπατεῖ) übergeht (*Lücke*); denn einerseits wird περιπατεῖν so häufig von dem ethischen Verhalten des Menschen gebraucht, dass es kaum mehr als bildlicher Ausdruck empfunden wird und andererseits zeigt die Verbindung durch καί, dass zwischen beiden Ausdrücken ein Begriffs-Unterschied ist; diesen hat schon *Grotius* richtig so bezeichnet: priori membro affectus (oder besser: habitus, *Sander*), altero actus denotatur (eben so *de Wette*, *Bmg.-Crus.*). Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Lieblosen gehört der Finsterniss an; vrgl. Gal. 5, 25. Der zweite Zusatz: καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει schliesst sich eng an περιπατεῖ an; ποῦ, eigentlich Partikel der Ruhe, wird im N. T. öfters mit Verbis der Bewegung verbunden; vrgl. Joh. 7, 35. 20, 2. 13. Hebr. 11, 8.; im Evang. Joh. besonders, wie hier, mit ὑπάγειν; s. Joh. 3, 8. 8, 14. u. a. Joh. 12, 35. heisst es ganz wie hier: ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. Falsch ist die Uebersetzung: „wo er geht“, denn ὑπάγειν ist nicht: „gehen“, sondern: „hingehen.“ Dem Lieblosen ist das Ziel, dem er auf seinem finsternen Wege zugeht, also die Richtung seines Weges unbekannt. Unter diesem Ziel ist nicht gerade das Endziel d. i.: die Verdammniss (*Cyprian*: it nescius in gehennam, ignarus et caccus praecipitatur in poenam) zu denken, denn von der Strafe ist dem Gedankenzusammenhange nach nicht die Rede: sondern der Ap. will durch den bildlichen Ausdruck hervorheben, dass der Lieblose, unbewusst wohin, dem Zuge seiner selbststüchtigen Begierde folgt: er weiss nicht was er thut und wohin es zielt. Als Begründung dieses letzten Gedankens fügt der Ap. noch hinzu: ὅτι ἡ σκοτία ἐνύγλωσσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ; τυφλοῦν heisst nicht „undun-

\*) Wenn *Ebrard* keinen Anstoss an dem Gedanken nimmt, dass wer seinen Bruder liebt, durch keine Handlung Anderen Aergerniss bereitet, so sollte er auch keinen Anstoss an dem Gedanken nehmen, dass in demselben nichts ist, was ihm selbst ein Aergerniss wird.

klen“, sondern: „blind machen, blenden“; dieser Begr. ist festzuhalten und auch nicht mit *Lücke* u. A. durch ein eingeschobenes „tamquam, wie“ („in der Finsterniss sind sie wie blind“) zu schwächen, wodurch dem Satz seine Bedeutung genommen wird; der Apostel will nämlich hervorheben, dass dem Lieblosen, indem er im Finstern wandelt, durch diese Finsterniss die Sehkraft seiner Augen geraubt ist, so dass er nicht weiss etc. Wer in der Sünde lebt, wird von der Sünde geblendet, und weiss daher nicht, wohin seine Sünde ihn führt; vrgl. Joh. 12, 40. u. 2. Cor. 4, 4.

V. 12—14. Nachdem der Apostel das christliche Leben in seinen Grundzügen dargestellt hat, geht er zur Paränese über. Zu dieser bilden diese Verse die Einleitung, in der der Ap. seinen Lesern bezeugt, dass ihr Christenthum der Grund seines Schreibens sei. Das Motiv hiezu, aus der sich auch die Form des Ausdrucks erklärt, ist das den Ap. beeeelende ernste Verlangen, dass seine Leser die folgende Ermahnung recht zu Herzen nehmen mögen. — Der Ap. redet sie unter vier verschiedenen Namen an: *νεανία* und *παιδιά*, *πατέρες*, *νεανίσκοι*. Durch die beiden letztern Namen werden sie den beiden entsprechenden Altersstufen nach unterschieden\*); bei *πατέρες* ist die eigentliche Bedeutung nicht streng festzuhalten, sondern im Gegensatz von *νεανίσκοι* ist es = *γέροντες* oder *πρεσβύτεροι*, die bereits im vorgerückteren Alter stehenden Glieder der Gemeinde; so: *Erasmus*, *Calvin*, *Socin*, *Morus*, *Carpzov*, *Lange*, *Paulus*, *de Wette*, *Lücke*, *Düsterd.* u. A. — Die *νεανίσκοι* sind die Jüngeren der Gemeinde; *Calvin*: tametsi diminutivo utitur, non tamen dubium est, quin sermonem ad omnes dirigat, qui sunt in aetatis flore et statu. — Zurückzuweisen ist sowohl die Ansicht des *Augustin*, dass unter den 3 Namen *dieselben* angedredet werden, die der Ap. nur von verschiedenen Seiten aus verschieden benenne: *jilioli*, quia baptismo neonati sunt; *patres*, quia Christum patrem et antiquum dierum agnoscunt, *adolescentes*, quia fortes sunt et validi; als auch die Meinung, dass der Ap. nicht den Unterschied des Alters, sondern den des Grades oder auch den der Dauer des christlichen Lebens im Auge habe; *a Lapide*: triplici hoc aetatis gradu triplicem Christianorum in virtute gradum et quasi aetatum repraesentat; *pueri* enim repraesentant incipientes et neophytos; *juvenes* repraesentant

\*) Dass „in den Unterschied der Alten und der Jungen schon der Unterschied der Gemeindevorsteher und der Gemeindeglieder hineinspiele“ (*Hilgenfeld*), ist durch nichts angedeutet.

proficientes; *senes perfectos*; ähnlich schon *Clemens, Oecumenius*, ferner *Gagneius, Cajetanus, Russmeyer, Grotius*\*) u. A. Einige Ausleger (wie *Erasmus, Socin, J. Lange, Myrberg*) beziehen auch die beiden Ausdrücke: *τεχνία* (V. 12.) und *παιδία* (V. 13.) auf den Alters-Unterschied und verstehen darunter Kinder, im eigentlichen Sinne des Wortes; herrschender aber ist die Ansicht, dass dies nur von *παιδία* gelte, *τεχνία* dagegen als Anredewort an alle Christen zu fassen sei; *Calvin*: haec (nämlich V. 12.) adhuc generalis est sententia, mox speciales sententias accommodabit singulis aetatibus; eben so *Luther, Beza, Calov, Wolf, Bmg.-Crus., Sander, Neander, Besser, Ebrard* u. A. — Gegen die erste Auffassung spricht vornehmlich, dass bei ihr eine falsche Reihenfolge entsteht, nämlich: Kinder, Väter, Jünglinge, statt: Väter, Jünglinge, Kinder, oder: Kinder, Jünglinge, Väter. Da überdies *τεχνία* in dem Briefe öfters Anrede an alle Leser ist, und zwar nicht nur mit, sondern auch ohne *μου* (s. z. V. 1.), so ist es auch hier so zu nehmen. — Ebenso aber redet der Ap. mit *παιδία* alle Leser an, wie *Lücke, de Wette, Düsterd., Gerlach, Erdmann* richtig erklären. Liest man vor *παιδία* mit der *Recepta: γράγω ὑμῖν*, so ergibt sich freilich, wenn *παιδία* als Bezeichnung der Kinder genommen wird, eine richtige Reihenfolge: Väter, Jünglinge, Kinder; allein 1) ist nach fast sämtlichen Autoritäten nicht *γράφω*, sondern: *ἔγραψα* zu lesen, und jene Lesart nur daraus zu erklären, dass man *παιδία* im eigentlichen Sinne verstand und nun glaubte, diesen Satz den vorhergehenden aufs engste anreihen zu müssen; 2) fehlt dann in der Wiederholung derselben Reihenfolge V. 14. ein Glied, da die Kinder nicht wieder erwähnt werden; und 3) steht V. 18. *παιδία* als Anredewort in Bezug auf alle Leser; vrgl. Joh. 21, 5. Gegen die beiden letzten Gründe könnte man freilich mit *Bengel, Sander* und *Besser* behaupten, dass V. 14—17. noch den *ρεαρίσχοις* gelte und dann V. 18. die Anrede an die Kinder eintrete, und sich auf sie das Folgende bis V. 27. beziehe. Allein gegen diese Structur spricht 1) die dabei sich ergebende Ungleichförmigkeit der Sätze; 2) der Mangel einer an die Väter gerichteten Ermahnung; 3) die unpassende Beziehung der Warnung vor den Irrlehrern speciell auf die *Kinder*

\*) *Grotius*: Partitur christianos in 3 classes, quae discrimina non secundum aetatem, sed secundum gradus diversos ejus profectus, qui in Christo est, intelligi debent, cf. 1. Kor. 13, 11. 12. Hebr. 5, 13. Eph. 4, 13. 14.

zumal mit der Bemerkung: οἴδατε πάντα V. 20. und οὐ χροίαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς; wird doch auch die Warnung vor den Irrlehrern Kap. 4, 1 ff. ohne Unterschied auf alle Leser bezogen; endlich 4) die enge Zusammengehörigkeit von V. 17. und V. 18.: ὁ κόσμος παράγεται (vgl. V. 8. ἡ σκωρία παράγεται) u. ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ. — Nach der richtigen Structur der Sätze zerfallen sie in 2 Gruppen; in jeder Gruppe werden zuerst alle Christen und dann speciell die Aelteren und die Jüngeren der Gemeinde angeredet\*); die Richtigkeit dieser Gliederung ergibt sich auch daraus, dass in Beziehung auf die πατέρες und eben so auf die νεανίσκοι in beiden Gruppen dasselbe, in Beziehung auf Alle aber Verschiedenes ausgesagt wird. — Die willkürliche Muthmassung *Calvins* (dem *Wall* beistimmt), dass die beiden Glieder V. 14. unächt, von unkundigen Lesern *temere* hinzugefügt seien, bedarf keiner Widerlegung. — Eigenthümlich ist der Wechsel von γράφω mit dem Aorist ἔγραψα, der nicht daraus zu erklären ist, dass ἔγραψα auf eine andere Schrift des Ap. sei es das Evangelium (*Storr, Lange, Bmg.-Crus., Schott, Ebrard, Hofmann*: Schriftbew. II. 2. S. 336\*\*), oder sei es gar ein früherer Brief (*Michaelis*) ziele; beide Ausdrücke gehen vielmehr, wie fast sämtliche Ausleger anerkannt haben, auf diesen Brief: jedoch nicht auf dasselbe, wie einige Ausleger annehmen, so *Bengel*, der die beiden Ausdrücke für wesentlich gleichbedeutend haltend, erklärt: verbo scribendi ex praesenti in praeteritum transposito innuit commonitionem firmissimam; und *Düsterdieck*, der nach Vorgang von *Beza*, sich auf den Briefstil beruft und meint, „es könne

\*) Auch *Ebrard* lässt mit παιδία die zweite Trias anfangen, obgleich er hierunter die Kinder dem Alter nach versteht. Das Unconforme dieser Gliederung springt jedoch in die Augen.

\*\*) Gegen diese Ansicht sprechen vornehmlich folgende Gründe: 1, dass, wenn der Ap. bei ἔγραψα eine andere Schrift im Auge gehabt hätte, als bei γράφω, er dies auch bestimmt gesagt haben würde; 2, dass dadurch der Gedankenzusammenhang des Briefes in ungebühriger Weise unterbrochen wird, zumal die Anführung des Grundes, warum er das Evangelium geschrieben habe, hier ganz unvermittelt einträte; 3, dass dann die in der dreimaligen Wiederholung liegende Betonung des ἔγραψα unerklärlich bliebe, während sie sich vollständig rechtfertigt, wenn die Hinweisung auf etwas in diesem Briefe Geschriebenes den Lesern zu desto ernsterer Beherzigung der folgenden Ermahnung dienen soll. — Der Meinung *Ebrard's*, dass „während der Brief offenbar nur von den Erwachsenen verstanden werden konnte“, das Evangelium „auch schon für die Kleinen (παιδία) eine geniessbare und liebliche Speise ist“, wird schwerlich jemand beipflichten.



die verschiedene Beziehung des Präsens und des Aorists nur in der Vorstellung des Schreibens selbst gesucht werden; beidemal meine der Ap. den ganzen vorliegenden Brief; bei  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  stelle er sich selbst in dem unmittelbar gegenwärtigen Acte des Schreibens, bei  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  dagegen die Leser, die den vollendeten Brief empfangen haben, vor“. *Bengels* Erklärung lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen; gegen die Auffassung von *Düsterdieck* spricht, dass ein solcher Wechsel der blossen Vorstellungsweise jedenfalls etwas Spielendes an sich hätte. Die Hinzufügung des  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  erklärt sich nur dann genügend, wenn es auf etwas Anderes als das vorausgehende  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  bezogen wird; doch darf man es nicht mit *Neander* und *Erdmann* \*) auf das in den mit  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  beginnenden Sätzen Ausgesprochene beziehen, denn einerseits haben die mit  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  anfangenden Sätze nicht die Form der Bestätigung und andererseits ist kein rechter Grund für die Hinzufügung einer solchen Bestätigung vorhanden; entsprechender erscheint es, wenn *Rickli* annimmt,  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  gehe auf das Folgende und  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  auf das Vorhergehende \*\*), allein dem steht entgegen, dass  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  dann natürlicher vor  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  stünde; das Richtige haben *de Wette* und *Brückner* erkannt, die  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  auf das bereits Geschriebene,  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  dagegen auf den unmittelbaren Act des Schreibens, also auf den Brief überhaupt beziehen; bei dieser Auffassung ist es ganz in der Ordnung, dass Joh. zuerst  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  schreibt; dass er dann aber noch speciell auf das bereits Geschriebene mit  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  zu-

\*) *Neander* erklärt: „Wie Joh. gesagt hatte: „ich schreibe euch“, so nimmt er nun das eben Geschriebene bekräftigend wieder auf, indem er sagt: „ich habe euch geschrieben“, als wenn er sagen wollte: Es bleibt dabei. Dies, was ich so eben euch schreibe, habe ich nun geschrieben, es steht fest, nichts Anderes habe ich euch zu sagen, diess müsst ihr euch für immer gesagt sein lassen.“ *Erdmann*: Pertinet hoc ( $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ ) neque ad superiorem epistolam, neque ad quidquam in hac ep. supra dictum, sed ad ea, quae modo verbo  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  notata sunt. Aehnlich schon *Paulus*, der hie mit den Ausdruck vergleicht: „Sr. Majestät decretirt und hat decretirt.“ —

\*\*) *Lücke* nahm nach *Rickli* an, dass dem 1. Gliede ( $\acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\alpha}\phi\acute{\epsilon}\omega\nu\tau\alpha\iota$  etc.) in dem Folgenden der Abschnitt 2, 15—17, in dem Vorhergehenden Kap. 1, 5—7; dem 2. Gliede ( $\acute{\omicron}\tau\iota\ \epsilon\gamma\gamma\rho\acute{\alpha}\lambda\alpha\tau\epsilon$  etc.) dort 2, 18—27, hier 1, 8—2, 2; und dem 3. Gliede ( $\acute{\omicron}\tau\iota\ \nu\epsilon\kappa\iota\chi\acute{\eta}\lambda\alpha\tau\epsilon$  etc.) dort 2, 28—3, 22, hier 2, 3—11 entspreche; allein später hat er diese künstliche, kreuzweise Beziehung der Glieder aufgegeben und das  $\gamma\rho\acute{\alpha}\gamma\omega$  neben dem  $\epsilon\gamma\gamma\rho\alpha\psi\alpha$  als zur Rhetorik des Verf. gehörend erklärt; s. 3. Aufl. S. 265. Nota.



rückweist, erklärt sich daraus, dass dieses die principiellen Grundlagen für die folgenden Ermahnungen und Ausführungen enthält \*). — In jedem Gliede folgt nach der Anrede ein mit *ὅτι* beginnender Satz; dieses *ὅτι* ist nicht objectiv oder deklarativ: = „dass“, (*Socin, Lange, Russmeyer, Bengel, Paulus, Johannsen, Neander, Hilgenfeld u. A.*), sondern causal: „weil.“ (*Calvin, Beza, Bmg.-Cris., Lücke, de Wette, Gerlach, Düsterd., Myrberg, Ebrard u. A.\*\**). Der Ap. will nicht sagen, *was* er schreibe, sondern *warum* er ihnen schreibe; vrgl. V. 20. u. 21. 27. 3, 5. 14. 15. 5, 18—20. Die eignen christlichen Lebenserfahrungen seiner Leser bilden die begründenden Voraussetzungen des Briefes; nicht *Neues* verkündigt der Ap. ihnen, sondern er erinnert sie dessen, was sie wissen, damit sie es desto ernster beherzigen. — Das Erste, woran der Ap., Alle anredend, diese erinnert, ist: *ὅτι ἀγέωνται ὑπὲρ αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Die Sündenvergebung ist der Grund alles christlichen Lebens; darum steht dies voran. — Ueber die h. gebrauchte Form des Perf. pass. *ἀγέωνται* s. *Buttmann*: *Ausf. gr. Gr.* §. 97. Anmerk. 3. und §. 108. I. Note; und *Winer* S. 74. Unrichtig übersetzten *Vulg.* und *Luth.*, als stünde das Praesens: „vergeben werden“ (eben so auch *Rickli u. A.*) und seltsam erklärt *Paulus* es von *ἀγ'* *ἔλω* ableitend, = *ἀγ'* *ἔωνται*, dimituntur. — *διὰ* c. Acc. ist nicht = „durch“ (diese Bedeutung hat es bekanntlich nur cum Genit. vrgl. *Appesch.* 10, 43.: *ἀγείων ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*), sondern = „um — willen“; *αὐτοῦ* = *Χριστοῦ*, nicht = *θεοῦ* (*Socin, Paulus*). Nach den meisten Auslegern geht *διὰ τ. ὀν. αὐτοῦ* auf den objectiven Grund der Sündenvergebung und *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* bezeichnet Christus selber; so *Düsterd.*: „weil er Christus, der ist, welchen sein Name bezeichnet“\*\*\*); allein

Nur, wenn die Bedeutung des Abschnittes Kap. 1, 5 — 2, 11 für den seinem wesentlichen Charakter nach paränetischen Brief erkannt wird, lässt sich mit *Ebrard* sagen, dass bei dieser Annahme die Gegenüberstellung des *γράφω* und *ἔγραψα* zur blossen Wiederholung oder zur Spielerei wird.

*Luther* wechselt in seiner Uebersetzung auffallend ab; V. 12. übersetzt er *ὅτι*: „dass“; V. 13.: „denn“ und V. 14. wieder: „dass.“ — *Sander* meint V. 14. und 18. stehe *ὅτι* causal, V. 12. aber sei in dem *ὅτι* wie das „weil“, so auch das „dass“ enthalten. *Erdmann* fasst *ὅτι* in den drei ersten Sätzen *objectiv*; lässt es aber unentschieden, ob es in drei letzten Sätzen *objectiv* oder *causal* zu fassen sei.

.. Ähnlich *Sander*: „Gott vergibt die Sünden um des Opfers willen, das Christus — dargebracht, — — ; dieses beides: Person und

dies ist gegen den biblischen Sprachgebrauch; wird durch *διά* auf Christus als den Urheber des Heils hingewiesen, so wird die Präp. immer mit dem Genit. construiert; durch *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* wird also der *subjective* Grund der Vergebung angegeben, in dem Sinne: weil sein Name bei euch ist, d. h. weil ihr an seinen Namen glaubt (vgl. V. 23.: *πιστεύειν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*), oder, wie manche Ausleger minder gut sagen: weil ihr seinen Namen anruft, sind euch die Sünden vergeben. Der Name ist dabei nicht als leere, sondern als die den Inhalt in sich schliessende, diesen offenbarende Form gedacht. — In der zweiten Gruppe heisst es in Bezug auf die dort *παιδιά* genannten Leser des Briefes: *γρ. ὑμῖν — ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα*. Unter *ὁ πατήρ* ist nicht mit *Hornéjus* Christus zu verstehen, sofern die Gläubigen per fidem in nomen ejus renati sunt, denn eine solche Benennung Christi hat den constanten bibl. Sprachgebrauch gegen sich; sondern *Gott*; da der Name *ὁ πατήρ* h. ohne nähere Bestimmung, mit offener Beziehung auf *παιδιά* steht, so ist *Gott* h. so genannt, nicht bloss wegen seines Verhältnisses zu Christus, sondern zugleich wegen seines Verhältnisses zu denen, die im Glauben an Christus die Vergebung der Sünden erlangt haben und dadurch in das Kindesverhältniss zu Gott gesetzt sind. Hieraus ergiebt sich auch, wie genau sich *ὅτι ἀφῆνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* und *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα* entsprechen. Damit aber, dass Joh. den Gläubigen dieses beides zuspricht, bezeugt er ihnen, dass sie im Besitze der Fülle des göttlichen Friedens und der göttlichen Wahrheit sind. — In Bezug auf die *πατέρες* hebt der Ap. in beiden Gruppen V. 13. u. V. 14. dasselbe hervor: *ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς*. Ist Sündenvergebung und Gotteserkenntniss Allen gemeinsam, so eignet den Älteren der Gemeinde besonders die Erkenntniss dessen, der *ἀπ' ἀρχῆς* ist. Wenn einige Ausleger, wie *a Lapide*, *Grotius* („novistis Deum, qui Senex dierum; Dan. 7, 9. 13, 22.“) u. A. unter *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* Gott verstehen, so verkennen sie die tiefere Beziehung, die zwischen den einzelnen Gedanken stattfindet; *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* ist Christus, aber nicht so genannt, weil er der Urheber des Christenthums ist (*Socin*: novi foederis et evangelii patefacti primum initium: *Semler*: qui inde ab initio auctor fuit hujus melioris religionis), sondern weil er

---

Werk Christi ist sein Name, um welches willen wir Vergebung erhalten.“ — *Besser*: „um desswillen, was der ganze Christus ist von der Krippe bis zum Throne.“

von Ewigkeit her ist; ἀπ' ἀρχῆς steht h. in demselben Sinne, wie Kap. 1, 1. Joh. hebt durch diese Bezeichnung Christi hervor, dass Christus in der dadurch angedeuteten Qualität seines Wesens Gegenstand ihrer Erkenntniss sei; unrichtig ist es deshalb ἐγνώκατε von der persönlichen Bekanntschaft des im Fleische Erschienenen (*Bengel, Schoetgen* u. A.) zu verstehen; das Wort hat h. vielmehr dieselbe Bedeutung, wie V. 3.\*). Den Vätern schreibt Joh. diese Erkenntniss zu, weil er mit Recht voraussetzen konnte, dass sie sich nicht mit einer oberflächlichen Erkenntniss Christi seiner sinnlichen Erscheinung nach begnügten, sondern tiefere Blicke in das ewige Wesen des Herrn gethan hatten. — In Bezug auf die Jünglinge heisst es in beiden Gruppen: ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν; nicht als gälte nicht dasselbe auch von den Aeltern der Gemeinde, sondern Joh. eignet dies vorzugsweise den Jünglingen zu, weil sie — ihrem Alter nach — diesen Sieg erst kürzlich erungen hatten und ihre Sorge also vornehmlich die sein musste, das neu Gewonnene nicht wieder zu verlieren. Dass ὁ πονηρὸς der Teufel sei (vgl. Matth. 13, 19. 38. 39. Ephes. 6, 16. 1. Joh. 3, 12. 5, 18. 19.), haben die Ausleger richtig anerkannt\*\*). Treffend sagt *Carpzov*: Viris fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria. In der zweiten Gruppe gehen jenem Worte noch einige Zusätze voraus, in denen die Bedingungen angegeben sind, unter denen die Jünglinge den Sieg errungen haben: ὅτι ἰσχυροὶ ἐστέ; ἰσχυροὶ „stark im Geiste“, mit besonderer Beziehung auf den Kampf, vgl. Hebr. 11, 34. Luk. 11, 21. Matth. 12, 29. (*Düsterd.*); auch h. ist ὅτι „weil“, nicht: „dass“, also: „weil ihr stark seid“, nicht: „dass ihr kräftig sein sollt“ (*Paulus*). — Diese Siegesstärke der Jünglinge ist nicht die ihnen „eigne sittliche Kraft“ (*Bmq.-Crus.*), sondern die Wirkung des Wortes Gottes: darum fügt Joh. hinzu: καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει und lässt dann erst folgen καὶ νενικήκατε etc. — Die einzelnen Sätze sind einfach neben einander gestellt, um jeden derselben in seiner Bedeutung desto stärker her-

\*) *Neander*: „Eine Erkenntniss von Christus als dem von Anfang an Seienden, welche aus dem tieferen Sicheinleben in die Persönlichkeit Christi hervorgeht. Es ist dies etwas Anderes, als Aufstellung einer gewissen Formel über die Person Christi.“

\*\*) Selbst *Semler* erkennt dies an, bemerkt aber dann: Est usitata Judaeorum descriptio. quae gravium peccatorum et flagitiorum magistrum diabolum designat, quam descriptionem non opus est ut Christiani retineant, quum non sint ex Judaeis.

vortreten zu lassen. Der Zusammenhang ist aber der, dass die Stärke ihren Grund in dem Worte Gottes, das in ihnen dauernd ist (*μένει*), hat und dass sie in dieser Kraft den Sieg errungen haben. — Dieses Verhältniss giebt *Grotius* richtig an, indem er das erste καὶ durch *quia*, das zweite durch *ob id* erklärt. — ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ist nicht = Christus, sondern das von Gott stammende Wort, d. i. das Evangelium, dessen Inhalt allerdings der persönliche Christus ist.

V. 15 – 17. Warnung vor der Weltliebe, die weder speciell an die Kinder (*Oecum.*: ἐπιτίγναι γὰρ αἰεὶ τὰ παῖδια πρὸς τὸ γανόμενον ἡδύ), noch speciell an die Jünglinge (*Bengel, Sander, Besser*), sondern an Alle (*Beda*: omnibus haec generaliter ecclesiae filiis scribit) gerichtet ist.

V. 15. μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον) Die Bedeutung des ἀγαπᾶν hängt von der des Begr. κόσμος ab. — κόσμος ist bei Joh. vorherrschend ein ethischer Begriff, = die von Gott abgefallene ihm feindselig entgegenstehende Menschheit (ähnlich *Gerlach, Besser, Düsterdieck, Myrberg, Ebrard*)\*). Die hievon abweichenden Erklärungen theilen sich in 3 Hauptklassen: 1) diejenigen, bei denen κόσμος zwar als Inbegriff von Menschen, aber in beschränkter Weise gefasst ist; entweder = „die heidnische Welt“ (*Lange*), oder unbestimmter: „der Haufe der gewöhnlichen Menschen“ (*Oecum.*: ὁ συρφετός ὄχλος, ὃς οὐ τὴν τοῦ πατρὸς ἔχει ἀγάπην ἐν ἑαυτῷ; *Calov.*: homines dediti rebus hujus mundi), oder „der grössere Theil der Menschen“; (*Grotius*: humanum genus, secundum partem majorem, quae in malis actionibus versatur.), *Storr* beschränkt den Begr. h. „auf denjenigen Theil der Welt, welchen die Antichristen ausmachten.“ 2) diejenigen, welche κόσμος nicht von der Menschenwelt selbst, sondern von dem in ihr wohnenden Bösen verstehen; so sagt schon der *Scholiast*: κόσμον τὴν κοσμικὴν γιγνηδονίαν καὶ διάχυσιν λέγει, ἧς ἐστὶν ἄρχων ὁ διάβολος; *Luther*: „die Welt d. i. die Gottlosigkeit selbst, der menschliche Affect, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der

\*) Nicht unrichtig dürfte es vielleicht sein, anzunehmen, dass Joh., wo er wie hier und später in s. Br. den κόσμος in scharfen Gegensatz gegen die Gläubigen stellt, speciell die Gesamtheit derer versteht, die, da das Licht in die Welt gekommen ist, die Finsterniss mehr lieben, als das Licht (Ev. Joh. 3, 19), also nicht die noch unerlöste Menschheit als solche, sondern die sich der Erlösung widersetzende Menschheit, während unter ὅλος ὁ κόσμος (2, 2) die gesammte der Erlösung bedürftige Menschheit zu verstehen ist.

Sinne, wie Kap. 1, 1. Joh. hebt durch diese Bezeichnung Christi hervor, dass Christus in der dadurch angedeuteten Qualität seines Wesens Gegenstand ihrer Erkenntniß sei; unrichtig ist es desshalb ἐγνώκατε von der persönlichen Bekanntschaft des im Fleische Erschienenen (*Bengel, Schoetgen* u. A.) zu verstehen; das Wort hat h. vielmehr dieselbe Bedeutung, wie V. 3.\*). Den Vätern schreibt Joh. diese Erkenntniß zu, weil er mit Recht voraussetzen konnte, dass sie sich nicht mit einer oberflächlichen Erkenntniß Christi seiner sinnlichen Erscheinung nach begnügten, sondern tiefere Blicke in das ewige Wesen des Herrn gethan hatten. — In Bezug auf die Jünglinge heisst es in beiden Gruppen: ὅτι νενικήκατε τὸν πορνηρόν; nicht als gälte nicht dasselbe auch von den Aeltern der Gemeinde, sondern Joh. eignet dies vorzugsweise den Jünglingen zu, weil sie — ihrem Alter nach — diesen Sieg erst kürzlich errungen hatten und ihre Sorge also vornehmlich die sein musste, das neu Gewonnene nicht wieder zu verlieren. Dass ὁ πορνηρός der Teufel sei (vgl. Matth. 13, 19. 38. 39. Ephes. 6, 16. 1. Joh. 3, 12. 5, 18. 19.), haben die Ausleger richtig anerkannt\*\*). Treffend sagt *Carpzov*: Viribus fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria. In der zweiten Gruppe gehen jenem Worte noch einige Zusätze voraus, in denen die Bedingungen angegeben sind, unter denen die Jünglinge den Sieg errungen haben: ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε; ἰσχυροὶ „stark im Geiste“; mit besonderer Beziehung auf den Kampf, vgl. Hebr. 11, 34. Luk. 11, 21. Matth. 12, 29. (*Düsterd.*); auch h. ist ὅτι „weil“, nicht: „dass“, also: „weil ihr stark seid“, nicht: „dass ihr kräftig sein sollt“ (*Paulus*). — Diese Siegesstärke der Jünglinge ist nicht die ihnen „eigne sittliche Kraft“ (*Bmg.-Crus.*), sondern die Wirkung des Wortes Gottes; darum fügt Joh. hinzu: καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει und lässt dann erst folgen καὶ νενικήκατε etc. — Die einzelnen Sätze sind einfach neben einander gestellt, um jeden derselben in seiner Bedeutung desto stärker hervortreten zu lassen. Der Zusammenhang ist aber der,

\*) *Neander*: „Eine Erkenntniß von Christus als dem von Anfang an Seienden, welche aus dem tieferen Sicheinleben in die Persönlichkeit Christi hervorgeht. Es ist dies etwas Anderes, als Aufstellung einer gewissen Formel über die Person Christi.“

\*\*) Selbst *Semler* erkennt dies an; bemerkt aber dann: Est usitata Judaeorum descriptio, quae gravium peccatorum et flagitiorum magistrum diabolum designat, quam descriptionem non opus est ut Christiani retineant, quum non sint ex Judaeis.



fication bis zu Ende des 17. Verses festzuhalten \*). Zwar sagen einige Ausleger \*\*) geradezu, dass Joh. h. mit dem Worte eine Art Spiel treibe, allein eine solche Annahme thut der Klarheit und Sicherheit des Gedankens zu sehr Abbruch, als dass man sie gut heissen könnte. — Das Richtige ist demnach ὁ κόσμος h. in demselben Sinne zu nehmen, den das Wort durchaus vorherrschend bei Joh. hat, so dass es die ἐν τῷ πονήρῳ liegende Welt bedeutet. Dieser κόσμος, das ist der Sinn der apostolischen Mahnung, soll nicht der Gegenstand der ἀγάπῃ der Gläubigen sein. Hieraus ergibt sich, dass ἀγαπᾶν h. weder: „zu sehr lieben“, noch „mit unheiligerem Sinne lieben“ heisst, sondern das Lieben im eigentlichsten Sinne des Wortes bezeichnet, wie dasselbe in einem inneren Gemeinschafts-Leben besteht \*\*\*). μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ Da κόσμος ein ethischer Begriff ist, so können unter τὰ ἐν τ. κ. nicht die natürlichen Dinge als solche gemeint sein, sondern diese und sofern sie von der ungöttlichen Welt in ihren Dienst genommen sind, oder besser die Scheingüter, denen die Welt nachjagt oder an denen sie sich letzt, die ihr also angehören, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, Menschenweisheit u. dgl. Unrichtig versteht Ebrard darunter „die

\*) So sieht sich *Lücke* gemüssigt, bei dem πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ von den Dingen selbst zu abstrahiren und darunter die ethische Beziehung derselben zu verstehen; wobei sich dann der gewiss nicht zu rechtfertigende Gedanke ergibt, dass diese ethische Beziehung der Dinge aus den Dingen selbst (ἐκ τοῦ κόσμου) ihren Ursprung hat. Noch entschiedener sagt *de Wette*, in den Worten: ἐκ τοῦ κόσμου ἐστὶ V. 16. sei „ὁ κόσμος nicht als Inbegriff der weltlichen Dinge, sondern als das von Gott abgewandte sinnliche Leben oder als Inbegriff der dasselbe geniessenden Weltmenschen gedacht.“ — Eben so weicht *Neander* zu V. 16. von der Erklärung ab, die er zu V. 15. gegeben hat; hier ist ihm ὁ κόσμος „die Welt und die weltlichen Dinge“; dort aber: „die vorherrschende Richtung des Geistes zur Welt, die Verweltlichung des Geistes, die sich mit der Welt verschmilzt.“

\*\*) So sagt *a Lapide* (nachdem er dem Worte 3 Bedeutungen zugeschrieben hat, nämlich: 1) homines mundani, in his proprie est concupiscentia; 2) orbis sublunaris, in hoc mundo proprie et formaliter non est concupiscentia; sed in eo est concupiscentia materialis i. e. objectum concupiscibile; 3) ipsa mundana vita vel concupiscentia in genere): omnibus hisce modis mundus hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; ludit enim in voce mundus.

\*\*\*) Ohne Grund meint *Lücke*, dass der Begriff der Liebe nothwendig zu dem des „blossen Nachahmens“ abgeschwächt werden müsse, wenn unter κόσμος die Menschenwelt verstanden werde.

Arten sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens z. B. Geldgier, Ehrsucht, Wollust u. dgl.“, denn die Gier, Sucht oder Lust ist offenbar eine Liebe (wiewohl eine falsche, unheilige), die nicht selbst wieder als Gegenstand der Liebe gedacht werden kann. — *εάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν* etc.) Durch diesen Satz begründet der Ap. die vorausgehende Ermahnung, indem derselbe die Unvereinbarkeit der Liebe zum κόσμος mit der ἀγάπη τοῦ πατρὸς ausspricht; *Beda*: Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit. Unter ἀγάπη τοῦ πατρὸς ist weder die Liebe Gottes zu uns (*Luther* II., *Calov*), noch die charitas quam Pater praescribit (*Socin*), sondern wie bei weitem die meisten Ausleger (*Beda*, *Beza*, *Grotius*, *Vatablus*, *Spencer* etc. und die sämtlichen Neueren, auch *Ebrard* trotz seiner unrichtigen Erkl. von V. 5.) erklären, die Liebe zu Gott\*) zu verstehen. — Ist πατρὸς die richtige L. A., so ist der Patername Gottes h. aus dem Kindesverhältniss der Christen zu Gott zu erklären und deutet auf den Beruf derselben, nicht die Welt, sondern Gott zu lieben, hin. — Zwischen der einen und der andern ἀγάπη ist derselbe ausschliessende Gegensatz, wie zwischen dem θεῷ δουλεύειν und μαμωνᾷ δουλεύειν Matth. 6, 24. Auch ist zu vgl. Jacob. 4, 4.: ἡ γιλία τοῦ κόσμου, ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν.

V. 16. Begründung des vorhergehenden Gedankens, dass die Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott unvereinbar sei. — *ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ*) Unrichtig erklärt *Beda* das Neutrum h. (wie es allerdings sonst bei Joh. vorkommt) maskulinisch: omnes mundi dilectores non habent nisi concupiscentiam; die meisten Ausleger halten den Ausdruck für identisch mit dem vorhergebrauchten: τὰ ἐν τῷ κόσμῳ; auch *Düsterd.*, der mit Bezug auf das Folgende: ἡ ἐπιθυμία etc. annimmt, dass eine „Umformung der Vorstellung von den Objecten der Weltlust in die durch Apposition angefügte Vorstellung von der subjectiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen“ stattfindet. Allein selbst abgesehen davon, dass die Annahme einer solchen Umformung nur eine Aushülfe ist, streitet gegen diese Auffassung der Ausdruck des Ap. selbst, denn hätte er mit πᾶν τὸ ἐν τ. κ. nichts andres gemeint, als mit τὰ ἐν τῷ κ., so würde er auch h. das Neutr. plur. gesetzt haben; auch ist nicht abzusehen, warum das Folgende:

\*) Eine Verbindung der beiden Erklärungen: amor patris erga suos et filialis erga patrem (*Bengel*) ist offenbar nicht zu rechtfertigen.

ἡ ἐπιθυμία etc. nicht die den Sinn von πᾶν τ. ἐν τ. ν. angegebende Apposition (*Fromm*. S. 269.) sein könnte\*). Darnach meint der Ap. mit diesem Ausdruck: alles was den Inhalt, d. i. das Wesen des κόσμος bildet; das innere Leben desselben, welches ihn beseelt; worin dies besteht, sagen die folgenden Worte. ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός etc.) Obgleich die Begriffe ἐπιθυμία und ἀλαζονεία an sich ein subjectives Verhalten des Menschen bezeichnen, so nehmen doch mehrere Ausleger an, dass h. nicht dieses, sondern die objectiven Dinge gemeint seien, worauf jenes Subjective gerichtet ist (*Beng.*, *Russm.*, *Lange*) oder, dass der sonst subjective Begr. in den objectiven überschwebe (*de W.*) oder wenigstens, dass beides, das Subjective und das Objective, zusammen zu denken sei (*Lorinus*, *Brückner*). Allein bei der richtigen Auffassung der Begriffe κόσμος und πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ ist zu einer solchen immer willkürlichen Deutung, bei der den Worten des Ap. Gewalt geschieht, kein Grund vorhanden. — ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός) Der Genitiv ist h. nicht der des Objects, sondern, wie bei ἐπιθυμία\*\*) im N. T. (ausser 2. Petr. 2, 10; wegen Ephes. 4, 22. vgl. *Meyer* z. d. St.) immer, der des Subjects, also nicht: die auf das Fleisch gerichtete Begierde“, sondern: „die Begierde, welche das Fleisch d. i. die verderbte sinnliche Natur des Menschen hegt, oder die dem Fleische eigen ist“; vgl. Gal. 5, 17: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ. — *Ebrard* erklärt, indem er den Genitiv als den „der Art und Beziehung“ bezeichnet, wofür er sich mit Unrecht auf Ephes. 4, 22. 2. Petr. 2, 10. beruft: „die Begierde, welche auf dem Gebiete der σὰρξ stattfindet“; schwerlich hat der Ap. den Begriff in so unklarer Weise gedacht. Der Begriff kann in weiterem oder in engerem Sinne genommen werden; die erste Auffassung bei *Lücke* („die fleischliche, sinnliche Lust überhaupt, im Gegensatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν u. ἄγεσθαι; vgl. Ephes. 2, 3. 1. Petr. 2, 11.“), *de Wette*, *Neander*, *Drüsterdieck*; bei der zweiten wird darunter vornehmlich die Begierde zur Wollust und Schlem-

\*) Nach *Ebrard* ist πᾶν τὸ ἐν τ. κ. Wiederaufnahme von τὰ ἐν τ. κ.; da er hierunter aber die Arten des Verhaltens etc. versteht, so ist von ihm jener Begr. richtig erklärt. — *Myrberg* stimmt der oben gegebenen Erklärung bei.

\*\*) Willkürlich ist es, wenn *Ebrard* sagt: ἐπιθυμία sei h. — wie Joh. 8, 44. Röm. 7, 8. Gal. 5, 16. u. a. — „das wonach einem gelüstet“, was er freilich dadurch wieder aufhebt, wenn er das Wort durch „das Gelüste“ übersetzt.

von Ewigkeit her ist; ἀπ' ἀρχῆς steht h. in demselben Arten sündlichen Treibens, Sinnens und Gebarens z. B. Geldgier, Ehrsucht, Wollust u. dgl.“, denn die Gier, Sucht oder Lust ist offenbar eine Liebe (wiewohl eine falsche, unheilige), die nicht selbst wieder als Gegenstand der Liebe gedacht werden kann. — εἰάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν etc.) Durch diesen Satz begründet der Ap. die vorausgehende Ermahnung, indem derselbe die Unvereinbarkeit der Liebe zum κόσμος mit der ἀγάπη τοῦ πατρὸς ausspricht; Beda: Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit. Unter ἀγάπη τοῦ πατρὸς ist weder die Liebe Gottes zu uns (Luther II., Calov), noch die charitas quam Pater praescribit (Socin), sondern wie bei weitem die meisten Ausleger (Beda, Beza, Grotius, Vatablus, Spener etc. und die sämmtlichen Neueren, auch Ebrard trotz seiner unrichtigen Erkl. von V. 5.) erklären, die Liebe zu Gott\*) zu verstehen. — Ist πατρὸς die richtige L. A., so ist der Vatername Gottes h. aus dem Kindesverhältniss der Christen zu Gott zu erklären und deutet auf den Beruf derselben, nicht die Welt, sondern Gott zu lieben, hin. — Zwischen der einen und der andern ἀγάπη ist derselbe ausschliessende Gegensatz, wie zwischen dem θεῷ δουλεύειν und μαμωνᾷ δουλεύειν Matth. 6, 24. Auch ist zu vrgl. Jacob. 4, 4.: ἡ γιλία τοῦ κόσμου, ἐχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν.

V. 16. Begründung des vorhergehenden Gedankens, dass die Liebe zur Welt mit der Liebe zu Gott unvereinbar sei. — ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ) Unrichtig erklärt Beda das Neutrum h. (wie es allerdings sonst bei Joh. vorkommt) maskulinisch: omnes mundi dilectores non habent nisi concupiscentiam; die meisten Ausleger halten den Ausdruck für identisch mit dem vorhergebrauchten: τὰ ἐν τῷ κόσμῳ; auch Düsterd., der mit Bezug auf das Folgende: ἡ ἐπιθυμία etc. annimmt, dass eine „Umformung der Vorstellung von den Objecten der Weltlust in die durch Apposition angefügte Vorstellung von der subjectiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen“ stattfindet. Allein selbst abgesehen davon, dass die Annahme einer solchen Umformung nur eine Aushülfe ist, streitet gegen diese Auffassung der Ausdruck des Ap. selbst, denn hätte er mit πᾶν τὸ ἐν τ. z. nichts andres gemeint, als mit τὰ ἐν τῷ z., so würde er auch h. das Neutr. plur. gesetzt

\*) Eine Verbindung der beiden Erklärungen: amor patris erga suos et filialis erga patrem (Bengel) ist offenbar nicht zu recht fertigen.



lich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Sprüchw. 23, 5. 27, 20.; allein mit Unrecht; denn wenn auch des Geizigen oder Habsüchtigen Auge mit Wohlgefallen auf seine Schätze sieht, und gierig nach neuen hinblickt, so ist ihm doch das Besitzen oder Erlangen des Gutes die Hauptsache; das Verlangen hiernach drückt aber das Wort: ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν nicht aus. Noch weniger rechtfertigt sich die Erklärung *Ebrard's*, der jenen Auslegern zum Theil beistimmt, aber den Begr. „Habgier“ für zu enge hält und mit Berufung auf Stellen, wie Ps. 17, 11.; 54, 9.; 91, 8.; 92, 12. Sprüchw. 6, 17. u. dgl. behauptet, dass mit ἡ ἐπιθυμία τ. ὀφθ. „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht (!)“ bezeichnet werde. Andere Ausleger halten dagegen die Beziehung auf das Wohlgefallen des blossen Anblicks fest, beschränken dies aber zu sehr auf Schauspiele u. dgl., so schon *Augustin*: omnis curiositas in spectaculis, in theatris; eben so *Neander* u. A. Eine solche Beschränkung ist jedoch willkürlich; daher beziehen Andere den Ausdruck zugleich auf andere Gegenstände des Ansehens, so *Calvin*: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur; richtiger aber ist es, die Beziehung darauf ganz allgemein zu fassen und mit *Spener* zu erklären: „alle die sündliche lust, wo man die freude in dem sehen selbs sucht“; dabei ist zu beachten, dass ἡ ἐπιθυμία τ. ὀφθ. nicht das Verlangen nach Besitz oder dgl. ist, die durch den Anblick erregt wird (*Rickli* u. A.\*), sondern die Begierde Unziemliches zu sehen und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt\*\*). — So gränzt sich dieser Begr. bestimmt gegen den der ἐπιθυμία τῆς σαρκός ab; wird dieser letztere ganz allgemein genommen, so ist die Begierde der Augen eine besondere Species derselben, die der Ap. dann besonders hervorhebt, um der Meinung entgegenzutreten, dass die Lust, etwas zu sehen, nichts Sündliches sein könne. Allein bei der einfachen Nebenordnung

\*) *Rickli* erklärt: „die niedrige sinnliche Denkungsart, sofern dieselbe durch den Anblick geweckt und genährt wird.“ — *Düsterdieck* versteht darunter namentlich Geiz und Wollust; bemerkt jedoch zugleich, dass jede Art von Lust durch das Auge angeregt werden könne.

\*\*) *Bengel* dehnt den Begriff über die Gränze, die in dem Ausdrucke selbst liegt, aus, indem er erklärt: ea, quibus tenentur sensus investigativi: oculus, sive visus, auditus et olfactus.



der Begriffe durch καί ist es richtiger anzunehmen, dass Joh. die ἐπιθ. τῆς σαρκός nicht in jenem allgemeinen, sondern in dem besonderen Sinne der „Begierde nach Besitz und unmittelbarem Genusse“, gedacht hat, so dass die beiden Begriffe nicht im Verhältniss der Subsumtion, sondern in dem der Coordination zu einander stehen, subsumirt dem allgemeinen Begriffe der ἐπιθυμία. — καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου) ὁ βίος ist im N. T. niemals „die Lebenseinrichtung“ (so Ebrard mit ungerechtfertigter Berufung auf Tim. 2, 2. 2. Tim. 2, 4. Luk. 8, 14), sondern entweder: „das irdische Leben“; oder gewöhnlich: „das, wodurch das irdische Leben erhalten wird d. i. das Vermögen“; so Mark. 12, 44. Luk. 8, 43. 15, 12. 30. 21, 4. und in unserm Briefe Kap. 3, 17. Hat das Wort hier die letztere Bedeutung, so ist der Genitiv der des Objects; dieser könnte es auch bei der erstern Bedeutung sein; allein da σαρκός und ὁφθαλμῶν subjective Genitive sind, so ist es natürlicher den Genitiv auch h. so zu fassen, nach Analogie des Ausdrucks, ἡδοναὶ τοῦ βίου Luk. 8, 14., also: die ἀλαζονεία, welche dem irdischen Leben eignet. — Meistens wird ἀλαζονεία durch superbia, ambitio (Socin: ambitio in honoribus quaerendis ac sectandis) u. ähnl. übersetzt und darunter der Ehrgeiz sammt dem sich damit oft verknüpfenden Hochmuth und der stolzen Verachtung Anderer verstanden\*); so erkl. Cyrill (Homil. Pasch. XXVII.): ἀλαζονείαν τ. β. φησὶ τῶν ἀξιωματῶν ὑπεροχὴν καὶ τὸ ἡρμένον ὕψος κατὰ γε τιμὴν καὶ δόξαν. Dadurch ist jedoch die dem Worte eigenthümliche Bedeutung nicht getroffen. Im N. T. kommt ἀλαζονεία nur Jak. 4, 16. (im Plur.) vor; Röm. 1, 30. u. 2 Tim. 3, 2. das Adj. ἀλάζων, und zwar in enger Verbindung mit ὑπερήφανος, woraus jedoch nicht folgt, dass der Begr. des Ehrgeizes, der Ruhmsucht u. drgl. darin enthalten ist, sondern nur, dass die ἀλάζ. der ὑπερηφανία verwandt ist; bei Jakobus wird damit — dem Zusammenhange gemäss — der Uebermuth, der die Unsicherheit des irdischen Glücks übersieht und sich auf den Bestand desselben prahlerisch verlässt, bezeichnet. In demselben Sinne als: prahlerischer Uebermuth im, sei es wirklichen oder vorgegebenen, Besitze irdischer Güter: wie Glück, Macht, Wissenschaft u. drgl. kommt das Wort auch in den Apokryphen des A. T. vor; vrgl. Weish. Salom. 5, 8. 17, 7. 2. Makk. 9, 8. 15, 6. — In der klass. Gräcität hat ἀλαζονεία fast

\*) Calvin: fastus aut superbia, cui conjuncta est ambitio, jactantia, aliorum contemptus, coecus amor sui, praeceps confidentia.

immer die Nebenbedeutung des Unwahren in der übermüthigen Prahlerei (*Theophr.* Charact. 23.: *προσποιήσις τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων πρὸς δόξαν*; *Plato* Phaedr.: *ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων*; Gegenheil der *εἰρωνεία*.), die sich in dem hellenistischen Gebrauche nur so weit erhalten hat, dass der Begr. sich auch hier immer auf etwas seinem eigentlichen Wesen nach Nichtiges und Eitles bezieht, und insofern allerdings eine Täuschung oder Unwahrheit in sich schliesst. — Diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, wie dies mit Recht von *Lücke*, *Sander* und *Besser* geschieht\*); von denen die beiden letztern als treffende Beispiele in der heil. Schrift Pred. Salom. 2, 1 ff. und Offenb. Joh. 17, 4. (*Besser* auch noch 1. Chron. 22, 1 ff. Dan. 4, 27. Ezech. 28, 16. 17. Off. Joh. 18, 7. etc.) anführen.

Anmerk. Es ist fast traditionell geworden, in dieser Dreiheit die Erscheinungsformen des Bösen vollständig angegeben zu finden, entsprechend der Dreiheit, wie sie bei den Griechen vorkommt, so bei *Pythag.* Clinias: *φιληδονία μὲν ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι ταῖς διὰ σώματος, πλεονεξία δὲ ἐν τῷ κερδαίνειν, φιλοδοξία δὲ ἐν τῷ καυτεπείχεσθαι τῶν ἰσῶν τε καὶ ὁμοίων*; andere Aussprüche s. bei *Wetstein* \*). Diese Dreiheit hat man dann sowohl in dem Sündenfall als auch in der Versuchung Christi wieder zu finden geglaubt; so sagt nach *Augustin's* Vorgang *Beda*: *Per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit*; ja a *Lapide* findet in derselben sogar den Ge-

\*) Im Wesentlichen stimmen dieser Auffassung auch *Neander*, *Gerlach* und *Düsterdieck*, bei; doch halten sich ihre Umschreibungen nicht scharf genug innerhalb der bestimmten Gränzen des Umfanges des Begriffes — indem sie Prunksucht, Ehrgeiz u. dgl. mit hineinziehen; es fehlt an der sichern Scheidung dieses Begriffes und der *ἐπιθυμία*. — Nicht unrichtig schildert schon *Augustin* den *ἀλάζων* so: *jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia*. Mit Unrecht leugnet *Ebrard*, dass in dem Begr. *ἀλαζονεία* nach hellenistischem Gebrauche das Moment des Uebermuthes enthalten sei: die Bedeutung „*Luxus*“, die er dem Worte vindicirt, hat es weder im klassischen, noch im hellenistischen Gebrauche.

\*\*) Mit Recht leugnet *Ebrard*, dass h. eine Eintheilung der Sünde als solcher zu suchen sei, seine eigne Ansicht aber, dass in jener Dreiheit eine Distribution des Weltreibens nach seinem ganzen Umfange gegeben sei und zwar so, dass zuerst das Verhältniss des Menschen zu seiner eignen Leiblichkeit und Sinnlichkeit, dann der egoistische Gegensatz zu seinen Nebenmenschen und endlich seine Bezogenheit auf dieselben und Verwicklung mit ihnen ausgedrückt werde, ist, als auf falscher Erklärung der einzelnen Begriffe beruhend, eben so wenig zu rechtfertigen.

gensatz gegen die drei Personen in der göttlichen Trinität ausgesprochen \*). — Schon *Bengel* tritt dieser Auffassung entgegen, indem er die ἐπιστ. τῆς σαρκός und die ἐπιστ. τ. ὁφθ. so unterscheidet, dass er jene auf die sensus fructivi, diese auf die sensus investigativi bezieht, von der ἀλαζονεία τ. β. aber sagt: arrogantia vitae est, quae cupiditatem foras educit et longius in mundum diffundit, ut homo velit quam plurimus esse in victu, cultu etc.; und dann bemerkt: non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia: voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Durch den letzten Zusatz zeigt *Bengel* jedoch, „dass auch bei ihm jenes Schema noch durchblickt“ (*Düsterd.*). — Entschiedener hat *Lücke* sich dagegen erklärt, indem er in jener Dreiheit nur die drei Hauptpunkte der weltlichen Lust“ (nach d. 1. Ausg. nur „beispielsweise“) angegeben findet; und zwar die, „in denen sie fortschreitet von dem sinnlichen Triebe bis zur Spitze der ἀλαζονεία.“ Allein gegen ein solches Fortschreiten streitet *Lücke's* eigne Erklärung der einzelnen Begriffe, da bei ihm die beiden ersten Begriffe dem Inhalte nach zusammenfallen, also von der einen ἐπιθυμία zur andern kein Fortschreiten stattfindet, das überdies auch von dem Ap. durch nichts angedeutet ist. — Mit Recht bestreitet *Lücke*, dass hier von einzelnen Hauptlastern die Rede sei; nicht einzelne Laster, sondern die Hauptformen (*Lücke* \*\*) oder, wie *Brückner* sagt, die Hauptrichtungen des weltlichen Sinnes giebt der Ap. in jener Dreiheit an. In welchem Verhältnisse stehen diese aber zu einander? Nach *Düsterdieck* bildet die ἐπιθυμία τῆς σαρκός den oberen Begriff, dem sich die beiden andern als die beiden einander coordinirten Begriffe unterordnen: „Die zuerst genannte Fleischeslust, die umfassendste und tiefste Bezeichnung der Weltliebe (V. 15.) begreift sowohl die Augenlust als die Hoffahrt des Lebens.“ Dies ist unrichtig. Denn einerseits ist die ἀγάπη zum κόσμος nicht zu identificiren mit der ἐπιθυμία τῆς σαρκός, da mit dieser vielmehr das innere Wesen des κόσμος bezeichnet wird; der Ap. warnt vor jener Liebe, weil in dem κόσμος die ἐπιθυμία herrscht, die nicht von Gott ist; der zu ergänzende Gedanke dabei ist, dass die Liebe zum κόσμος nothwendig ein Eingehen in das Wesen desselben bedingt; andererseits aber widerstrebt die Ausdrucksweise des Ap. jener Art der Subsumtion durchaus: die

\*) Das Gegenbild dieser 3 Formen des sündlichen Lebens sind nach *a Lapide* die 3 primariae virtutes: continentia, charitas, humilitas, welche sehr genau mit den drei Klostersgelübden der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams zusammenhängen.

\*\*) Wenn *L.* jene drei nicht nur die Hauptformen, sondern auch die Principien und Quellen des weltlichen Sinnes nennt, so ist diess nicht zutreffend, — denn der weltliche Sinn entspringt nicht aus der ἐπιθυμία etc., sondern diese ist die lebendige Regung jenes.

beiden zuerst genannten Formen des weltlichen Sinnes treten durch die gleiche Bezeichnung: ἐπιθυμία eng an einander und unterscheiden sich von der dritten, welche nicht ἐπιθυμία, sondern ἀλαζονεία genannt wird \*); unpassend aber ist es die letztere als ἐπιθυμία zu denken. ἐπιθυμία ist die auf die Erreichung eines Gutes gerichtete Begierde — die Lust nach etwas (nicht eigentlich; die Lust oder Freude an etwas), die ἀλαζονεία ist aber ein bestimmtes Verhalten in Bezug auf das Gut, das man besitzt. Der weltliche Mensch steht zu den nichtigen Gütern in doppeltem Verhältniss, einerseits trachtet er nach ihnen, sei es dass er sie besitzen und geniessen, oder dass er sich an dem Anblick derselben weiden will; andererseits dünkt er sich gross in ihnen, wenn er sie zu eigen hat. — Dass hiemit nicht das ganze Gebiet des sündlichen Lebens ausgemessen sei, hat schon Luther bemerkt, indem er sagt: „Folgende 3 Stücke sind nicht vom Vater, nämlich 1) der Hass der Brüder; 2) die 3 Götzen der Welt; 3) falsche und verführerische Lehre.“ — Dieselbe Trichotomie des sündlichen Verderbens hebt auch Sander hervor, indem er sich dafür auf Kap. 2, 2–12., wo von dem ersten; auf die Verse 15–17., wo von dem zweiten und auf V. 19. u. d. folgden, wo von dem dritten Stücke die Rede sei, beruft. Allerdings nennt der Ap. diese verschiedenen Erscheinungsformen der Sünde, dass aber darauf der Organismus des Briefes ruhe, ist eine zu weit gehende Behauptung.

Die folgenden Worte: οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς etc.) sprechen das Widergöttliche des Weltwesens: der ἐπιθυμία etc. aus. — πατήρ wie V. 15; κόσμος hier ganz in demselben Sinne, wie vorher. — εἶναι ἐκ soll nach Paulus, Bmg.-Crus., de Wette nicht Bezeichnung des Ursprungs, sondern nur der Zusammengehörigkeit oder Gleichartigkeit sein; bei dieser Auffassung wird jedoch die Tiefe der Johanneischen Anschauung verkannt; der Ausdruck umfasst vielmehr beides, das zweite jedoch nur als Folge des ersten (so auch Elbrard); vrgl. hiezu Joh. 8, 44. — Durch die Hinzufügung des: ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστὶ wird der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, als der Quelle des ungöttlichen Sinnes, in eigenthümlicher Schärfe hervorgehoben.

\*) Frommann (S. 270 ff.) bemerkt mit Recht, dass die beiden Hauptformen die ἐπιθυμία und die ἀλαζονεία seien; dass die ἐπιθυμία das Beghren bezeichne, die ἀλαζονεία das Verhalten, welches in der Erreichung des Begherten ihre Befriedigung schon gefunden hat.

V. 17. fügt dem Vorhergehenden noch ein neues Moment hinzu, wodurch die Ermahnung V. 15. verstärkt und begründet wird. — καὶ ὁ κόσμος παράγεται) wird von den Auslegern, häufig mit Berufung auf 1. Kor. 7, 31., als Ausdruck der Vergänglichkeit der Welt genommen; indem sie entweder das Präsens ins Futurum umsetzen (*Beda*: mundus transibit, quum in die iudicii per ignem in meliorem mutabitur figuram, ut sit coelum novum et terra nova) oder damit das der Welt eigenthümliche Wesen bezeichnet finden (*Oecumen.*: τὰ κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἐσθὺς, ἀλλὰ παράγεται.); *Düsterd.* verbindet beides mit einander; der Ap. spricht nach ihm eine Wahrheit aus, „die mit immer gegenwärtiger Bedeutung gilt und deshalb auch factisch sich einst erweisen wird“; (so auch *Ebrard*). Allein V. 8 und das. folgende: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν macht es mehr als wahrscheinlich, dass der Ap. auch hier παράγεται im Bewusstsein der nahenden Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den κόσμος schreibt, also: „die Welt ist im Verschwinden begriffen“; auch 1. Kor. 7, 31: παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου ist in demselben Gefühl gesagt. — καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ) mit der Welt selbst vergeht auch die in ihr wohnende ἐπιθυμία, womit der Ap. auf die vorhergenannte Dreieit kurz zurückweist: αὐτοῦ ist nicht Genitiv des Objects (*Lücke, Neander, Sander, Besser* u. A.), sondern des Subjects (*Düsterd.*), ist vorher auch die Rede von einem ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, so doch nicht von einer auf den κόσμος gerichteten ἐπιθυμία; die entgegengesetzte Ansicht beruht auf der unrichtigen Erklärung von κόσμος — ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) Gegensatz gegen ὁ κόσμος, der in seiner ἐπιθυμία nicht den Willen Gottes thut. Zwar steht vorher dem κόσμος „ὁ πατήρ“ gegenüber, allein daraus folgt nicht, dass der Gegensatz hier nicht völlig entsprechend und aus ἐπιθυμία „ἐπιθυμῶν“ herauszunehmen sei (*Lücke*); der Schein hievon entsteht auch nur daraus, dass κόσμος als etwas Sachliches gefasst wird. Der vom Ap. gebrauchte Ausdruck ist synonym mit: ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν; denn das Thun des göttlichen Willens ist die Bethätigung der Liebe zu ihm. — μένει εἰς τὸν αἰῶνα) Gegensatz von παράγεται; der Ausdruck bezeichnet, wie öfters die ewige, unvergängliche Dauer, vrgl. Joh. 6, 51. 58. 8, 35 u. a. St. Dass Joh. sich dieses Bleiben in Ewigkeit als das unvergänglich-selige Leben in der Gemeinschaft Gottes gedacht, ist gewiss, liegt aber nicht in dem Ausdrucke ausge-



sprochen \*). Dem κόσμος ist der θάνατος, den Kindern Gottes die ζώη αἰώνιος bestimmt.

V. 18—27. Warnung vor den Widerchristen, deren Auftreten zeigt, dass die letzte Stunde da ist. Schilderung derselben und Ermahnung der Gläubigen bei dem zu bleiben, was sie von Anfang an gehört haben, verbunden mit dem Zeugniß, dass sie die Wahrheit erkannt haben. — Dieser Abschnitt steht mit dem vorhergehenden in engster Verbindung, denn einerseits ist die vorausgehende Ermahnung durch den Gedanken, dass ἐσχάτη ὥρα ist, was durch das Auftreten der ἀντίχριστοι bezeugt wird, veranlasst und andererseits sind die ἀντίχριστοι, von denen der Ap. hier handelt, wie es Kap. 4, 5, heisst: ἐκ τοῦ κόσμου.

V. 18. Das Auftreten der ἀντίχριστοι zeigt, dass die letzte Stunde gekommen ist, — παιδιά) nicht Anrede an die Kinder (s. zu V. 12—14), sondern an alle Leser\*\*). ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ ἐσχάτη ὥρα kann die ganze christliche Zeit, von der Menschwerdung Christi an bis zu seiner Wiederkunft, sein. In der alttestamentlichen Prophetie war die Erscheinung des Messias בְּאֶתְרֵי הַיָּמִים (Jes. 2, 2. Hos. 3, 5. Micha 4, 1.; LXX.: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις; vrgl. auch Apgesch. 2, 16.), verheissen. Daraus bildete sich bei den Juden die Unterscheidung der beiden Zeiträume: הַיּוֹם הַזֶּה (αἰὼν οὗτος) und הַיּוֹם הַבָּא (αἰὼν μέλλον), jener die Zeit bis zur Erscheinung des Messias, dieser die messianische Zeit selbst umfassend. — Im N. T. findet sich theils jene Bezeichnung, dass Christus in der letzten Zeit erschienen sei; Hebr. 1, 1. 1. Petr. 1, 20.; theils auch die Unterscheidung dieser beiden Perioden; jedoch so, dass der αἰὼν οὗτος nicht mit der ersten Erscheinung Christi, sondern erst mit seiner Parusie, die mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος zusammenfällt, schliesst; vrgl. Mark. 10, 30. Luk. 20, 34, 35. Ephes. 1, 21. — Sofern nun die Periode, die mit Christi Geburt beginnt, die letzte der συντέλεια vorausgehende ist, kann sie mit dem Ausdruck ἐσχάτη ὥρα bezeichnet werden; wie Calvin sagt: ultimum

\*) Willkürlich erklärt Ebrard: Unter αἰὼν sei „der Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird“ zu verstehen und ὁ ποιῶν — εἰς τ. αἰῶνα heisse demnach: „wer den W. Gottes thut, der bleibt bis zur Aufrichtung des Reiches Christi, der wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen.“

\*\*) Für das Gegentheil beruft sich Ebrard auf den eigenthümlich kindlichen Character dieses Abschnittes; aber offenbar trägt derselbe keinen andern Character als der ganze Brief, von dem Ebrard selbst sagt, dass er nur von den Erwachsenen verstanden werden konnte.

tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem. Diese Auffassung ist bei den älteren Auslegern die gewöhnliche; ihr stimmt *Sander* bei. Allein der Gedankenzusammenhang ist dagegen; einerseits geht aus V. 8. und 17. hervor, dass der Ap. im Vorgefühl der Parusie Christi schreibt, andererseits zeigt der Schluss dieses Verses: *ὅθεν* etc. dass nur die dieser Parusie unmittelbar vorangehende Zeit (also die letzte Zeit des *αἰὼν οὗτος*) gemeint sein kann; auch spricht dafür der neutestamentliche Sprachgebrauch; vrgl. 2. Tim. 3, 1. Jak. 5, 3 1. Petr. 1, 5. 2. Petr. 3, 3.; wobei zu berücksichtigen ist, dass besonders im Evang. Joh. der Gerichtstag *ἡ ἡμέρα ἐσχάτη* genannt wird. Mit Recht haben deshalb *Lücke*, *Neander*, *Bmg.-Crus.*, *Gerlach*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ebrard* u. A. den Ausdruck als Bezeichnung dieser Zeit erklärt. — Das Bedenken, zuzugeben, dass der Ap. sich in seiner Erwartung der Nähe der Parusie geirrt habe, hat *Socin* und *Grotius* zu der Annahme veranlasst, *ἐσχάτη ὥρα* sei die der Zerstörung Jerusalems unmittelbar vorangehende Zeit; dieser Ansicht nähert sich die von *Düsterdieck*, wonach die letzte Zeit vor dem Eintreten der *χαίσις* gemeint sei, die mit der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen habe. Allein dadurch ist das Bedenken nicht überwunden, denn Kap. 2, 28. zeigt, dass Johannes die *παρουσία* des Herrn als eine nahe, nicht als eine entfernte sich dachte; eben so wie die andern Apostel und namentlich auch Paulus nach 1. Thess. 4, 15., bei dem auch *Düsterdieck* dies zuzugeben sich gezwungen sieht. Auf andere Weise sucht *Besser* zu helfen, er urgirt den Mangel des Artikels und übersetzt: „eine letzte Zeit“, d. h. die Zeit vor einer besonderen Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet; allein es ist bekannt, dass gerade bei Begriffen, die an sich bestimmt sind, der Art. oft fehlt, so dass der Mangel des Artikels die Auffassung *Besser's* keineswegs rechtfertigt; dazu kommt, dass sich die Idee einer solchen Aufeinanderfolge verschiedener Epochen, die als besondere Offenbarungen der richterlichen Gewalt Christi anzusehen seien, im N. T. nicht ausgesprochen findet. — Schon *Occum.* hat es für möglich gehalten, dass *ἐσχάτη* hier = *χειρίστη* stehe; diese Erklärung findet sich bei *Schöttgen* (*tempora periculosa, pessima et abjectissima*), *Carpzov* u. A. (ähnlich *Paulus*; es ist eine späte, d. h. nächtlich und immer schlimmer werdende Zeit); indessen der Unterschied dieser Begriffe erhellt deutlich

aus 2. Tim. 3, 1.: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί \*). — Das Resultat einer unbefangenen Exegese bleibt demnach, dass — wie die andern Apostel — so auch Johannes nicht erwartete, dass bis zur Parusie des Herrn noch eine Reihe von Jahrhunderten verfliessen würde, sondern dass sie bald erfolgen werde \*\*). Erst da, als bereits die erste Generation der Gläubigen gestorben war, ohne dass sich jene Erwartung erfüllt hatte, dehnte sich im Bewusstsein der Christen der Zeitraum bis zur Parusie des Herrn zu einer unbestimmten fernen Gränze aus; vrgl. 2. Petr. 3, 4 ff.; dass aber auch später noch die mit dem Auftreten der Irrlehrer begonnene Zeit als die *letzte* betrachtet wurde, zeigt Ignatii Ep. ad Ephes. c. XI. — καὶ καθὼς ἡκούσατε etc.) An die Bemerkung, dass die letzte Zeit sei, knüpft der Ap. die andere, dass gemäss dem, wie seine Leser es gehört haben, dass der ἀντίχριστος kommen

\*) Eigenthümlich, aber künstlich ist die Erklärung *Bengels*, die überdiess auf der falschen Meinung, dass hier die Kinder speciell angedet seien, beruht; *ultima*, non respectu omnium mundi temporum sed in antitheto puerulorum ad patres, et ad juvenes, Tres omnino horae erant, quarum una post aliam et inchoavit, et conjunctim continuato cursu ad finem se inclinavit. Patrum itemque juvenum hora statim absoluta fuit. Hinc puerulis Johannes dicit: ultima hora est. Hac ultima hora nos etiamnum vivimus omnes.

\*\*) *Sander* hält freilich die Meinung, dass die Apostel sich die Parusie Christi so nahe dachten, dass sie noch während ihrer Lebenszeit stattfinden könne, für ein blosses Vorurtheil; unmöglich, meint er, hätten sie glauben können, dass sich „alle die grossen Veränderungen, Verwandlungen und Entwicklungen“, worauf 2. Thess. 2, 3. Röm. 11, 25. 26. Luc. 21, 24–26. hinweisen, innerhalb eines Menschenalters vollenden würden. Allein wenn auch bedeutende Ereignisse der Parusie Christi voraus gehen sollten, so ist nicht zu beweisen, dass dieselben nicht innerhalb eines verhältnissmässig kurzen Zeitraumes eintreten konnten. Den historischen Verlauf vorauszusehen war nicht die Sache der Apostel; die Zeitdauer der Entwicklung war ihnen verborgen — die Möglichkeit, dass dieselbe eine kurze sein konnte, ist zuzugeben; auch dürfte es den Aposteln kaum als *Irrthum* anzurechnen sein, dass in ihnen die Hoffnung lebte, der Herr werde *bald*, vielleicht noch während ihres Lebens, wiederkommen, um alles zum Abschluss zu bringen — um so weniger, als sie *nicht* Zeit und Stunde bestimmten und aus jener Hoffnung keinen eigentlichen *Lehrsatz* bildeten. Die jedenfalls zu weit gehende Behauptung *Ebrard's*, dass es gegen die Ordnung der Offenbarungsökonomie Gottes gewesen wäre, wenn Johannes zu der Zeit, da er seinen Brief schrieb, das Kommen Christi nicht in *naher* Zukunft erwartet hätte, beruht lediglich auf den Ansichten *Ebrard's* von der Apokalypse, aus deren Gesichten es nach ihm dem Ap. erst klar werden konnte, dass das ἔρχομαι Ev. Joh. 21, 22. von dem Kommen des Herrn im Gesichte zu verstehen sei.

werde, jetzt viele ἀντίχριστοι da seien. — Bengel ergänzt vor καθὼς: „et ita est“ und nach καὶ: „adeo“ (et ita est, sicut audistis, nempe antichristum venire: atque adeo jam multi etc.), diese Ergänzungen sind jedoch unnöthig, denn das καὶ vor ῥῆν ist nicht die einfache Copula, sondern dient dazu, die Erscheinung der ἀντίχριστοι als eine dem καθὼς ἔχουσιν ὅτι etc. entsprechende Thatsache zu markiren: „wie ihr gehört habt u. s. w.; so sind demgemäss auch wirklich jetzt viele ἀντίχριστοι aufgetreten.“ \*) καθὼς ἔχουσιν, nämlich durch die apostolische Verkündigung, die den Lesern sei es durch Johannes, oder schon früher, namentlich durch Paulus zu Theil geworden war (vgl. V. 7. 24.), nach Semler durch jüdische Lehrer, welche falsche rumores von dem Ende der Welt verbreiteten (!) ὅτι (ὁ) ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ etc.) Das Präsens ἔρχεται steht statt des Futurs; es markirt das noch Zukünftige als ein gewiss eintretendes Ereigniss; unrichtig übersetzt Ebrard ἔρχεται durch: „ist zukünftig“, auch in den von ihm citirten Stellen: Kap. 4, 3. Matth. 11, 3. Evang. Joh. 16, 13. Offb. Joh. 1, 8. (warum nicht 1, 4 ?) drückt ἔρχεσθαι nicht einfach den Begriff der Zukunft aus, übrigens erklärt Ebrard richtig: „wird einst erscheinen“. — Die Weissagung, dass ehe Christus kommt (also vor seiner Parusie) der Antichristus kommen werde, bildete demnach einen Theil der apostolischen Verkündigung, wiewohl sie in den uns überlieferten letzten Reden Christi nicht enthalten ist, da die ψευδοπροφηταὶ und die ψευδόχριστοι, deren Auftreten Christus zuversagt, nicht mit dem ἀντίχριστος zu identificiren sind. — Nach der von alter Zeit her herrschenden Auffassung sind der ἀντίχριστος und die πολλοὶ ἀντίχριστοι zu unterscheiden, nämlich so, dass diese nur die πρόδρομοι von jenem, in welchem sich erst der sie schon beseelende antichristliche Geist in seiner ganzen Fülle und Energie offenbaren werde, sind; abweichend hiervon nimmt Bengel den Ausdruck ἀντίχριστος für einen Collectivbegriff: ubi Joh. antichristum, vel spiritum antichristi, vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero, omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Antichristus pro antichristianismo, sive doctrina, et multitudine hominum Christo contraria dicitur; dieser Erklärung, der auch in der 1. Ausg. dies. Comm. der Vorzug gegeben ist, stimmen Lange,

\*) Düsterdieck: „der auf die apostolische Verkündigung gebauten Erwartung ὅτι ὁ ἀντίχρ. ἔρχ. entspricht das schon angefangene Factum ἀντίχρ. πολλοὶ γεγόνασιν.“



*Baumg.-Crusius, Besser, Myrberg* bei. Allein weder hier, noch 4, 1 ff. sagt Joh., dass der Antichrist bereits gekommen ist, hier bezeichnet er nur das, dass πολλοὶ ἀνίχριστοι γεγόνασιν als ein der Verkündigung von dem Kommen des Antichrists entsprechendes Factum und in jener Stelle heisst es nur, dass viele ψευδοπροσῆται in die Welt ausgegangen seien und dass das πνεῦμα des Antichrists bereits in der Welt sei; in der Stelle 2. Joh. 7. „bezieht sich zwar der erklärende Satz: οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀνίχριστος so unmittelbar auf das vorhergehende: πολλοὶ πλάνοι, dass dadurch die Identität angezeigt“ (1. Ausg.) zu sein scheint, allein diese unmittelbare Verknüpfung lässt sich recht wohl daraus erklären, dass der, der aus den Vielen spricht, nach Joh. kein Anderer, als der eine Antichrist ist; und wenn Joh. auch „weder die ἀνίχριστοι als die πρόδρομοι, noch den ἀνίχριστος als den bezeichnet, in dem sich das jene beselende Princip in höchster Potenz concentrirt,“ so ist zu bedenken, dass Joh. hier von dem Antichrist nicht in doctrinellem Interesse spricht, sondern nur, um an den Häretikern, welche er ἀνίχριστοι nennt, nachzuweisen, dass das πνεῦμα des Antichrists bereits ἐν τῷ κόσμῳ ist. Der Name ἀνίχριστος findet sich ausser in dem 1. u. 2. Br. Joh. nicht in der heil. Schrift; erst in der spätern kirchlichen Literatur kommt er öfters vor. — Dass das vorstehende ἀντι nicht die Beziehung der Stellvertretung (wie in ἀντιβασιλεύς), sondern die des Gegensatzes ausdrückt, ist mit Recht jetzt allgemein anerkannt, allein die herrschende Uebersetzung: „Feind Christi“ ist sprachlich ungenau, denn bei den mit ἀντι (im Sinne des Gegensatzes) gebildeten substantivischen Compositis ist das Substantiv ein Subject, welches durch ἀντι als im Gegensatze gegen ein Subject derselben Art stehend bezeichnet wird, so ist ein ἀντιφιλόσοφος nicht ein „Gegner der Philosophie“ (*Lebrard*) oder der Philosophen, „sondern ein *Philosoph*, der anderen Philosophen entgegensteht, also ein Gegenphilosoph; vrgl. ἀντιμαχητής, ἀντιπαλαισιτής, ἀντιπολις, ἀντιῤῥήσις, ἀντιῤῥοία u. a.<sup>\*)</sup>). Hiernach heisst ὁ ἀνίχριστος nicht überhaupt: der Feind Christi, sondern der „Gegenchristus“, d. i. der Feind Christi, der unter dem lügnenrischen Schein der wahre Chri-

\*) Hieraus erhellt, dass die von *Lücke* aufgestellte Regel, dass „das mit ἀντι componirte Wort das Object des Gegensatzes ist“ keinesweges für alle Composita mit ἀντι gelten kann, wie denn die von *L.* beigebrachten Beispiele: ἀντίρριον ἄχρον, ἀντιβόρειος, ἀτήλιος, ἀντιστερος einerseits keine Substantiva sind, und bei ihnen andererseits ἀντι nicht die Beziehung des feindlichen Gegensatzes ausdrückt.



stus zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet. Mit Recht haben fast sämmtliche Ausleger angenommen, dass Joh. unter diesem Feinde denselben versteht, von dem Paulus 2. Thess. 2, 3 ff. redet; die Züge, die in der Schilderung des Ap. Paulus und die in den Andeutungen des Joh. hervortreten, entsprechen einander zu sehr, als dass daran gezweifelt werden dürfte; nach beiden bereitet sich das Erscheinen desselben in der Gemeinde durch einen Abfall vor (Joh. sagt V, 19. von den Antichristen ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, Paulus redet V. 3. von einer mit seiner ἀποκαλύψις verbundenen ἀποστασία); beide schreiben ihm eine widergöttliche, böse Natur zu (Paulus nennt ihn ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος, Joh. stellt das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου in Gegensatz gegen das πνεῦμα τοῦ θεοῦ und sagt von den Antichristen, die von jenem beseelt sind, dass sie ἐκ τοῦ κόσμου sind), beide characterisiren ihn als einen Lügner, der gegen die Wahrheit die Lüge geltend zu machen suche, nach beiden erscheint er in der letzten Zeit vor der Parusie Christi; auch die Namen entsprechen einander, denn wenn auch der Name ὁ ἀντίχριστος einen bedeutungsvollen Zug enthält, der in dem Namen ὁ ἀντικείμενος nicht ausgedrückt liegt, so tritt doch eben dieser Zug in der Paulinischen Schilderung so deutlich hervor, dass daraus erhellt, wie zutreffend die Johanneische Benennung jenes Feindes ist; wenn nämlich Paulus ihn als den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας bezeichnet und hernach von ihm sagt, dass er ἀποδείκνυσθαι ἐάντων, ὅτι ἐστὶ θεός, so weist dies darauf hin, dass er sich als den menschgewordenen Gott geben wird — und das ist es, was eben in dem Namen ἀντίχριστος angedeutet ist.

Anmerk. Ueber die verschiedenen Auffassungen des Antichrists s. Lünemann z. 2. Thess. 2, 1–12.: S. 204 ff. u. Düsterd. z. d. St. — Die griech. Kirchenväter betrachten den Antichrist meistens als einen Menschen, der, ein Werkzeug des Teufels, den wahren Christus nachäfft, vrgl. Hippolyt.: de consummat. mundi C. 6, 14. C. 48. Cyrill. Catech. XV., doch findet sich auch die unrichtige Vorstellung, dass er der inkarnirte Teufel selbst sei; (vrgl. Theodoret. Epit. div. decret. c. 23. u. Comment. in Dan. II.; Hippolyt. c. 22.). — Wie die Parusie Christi, so gehört auch die Erscheinung des Antichrists noch der Zukunft an; an Antichristen, wie sie zur Zeit des Joh. aufgetreten waren, hat es seit derselben niemals gefehlt: aber der Antichrist ist bis jetzt nicht gekommen, gleich willkürlich ist es, wenn Grotius den Barkochba, oder Andere, den Muhamed, oder Luther den Papst oder Katholiken Luther u. s. w. für den Antichrist hielten.

— Nicht nur rationalistische Dogmatiker, sondern auch *Lücke, de Wette, Neander* u. A. unterscheiden in der Johanneischen Vorstellung von der dereinstigen Erscheinung des Antichrists *Form* und *Idee*. Die zu Grunde liegende *Idee* ist ihnen der Gedanke, dass mit der Entwicklung des Christenthums zugleich das Böse sich in seinem Kampfe wider Christus allmählich immer mehr steigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu seinem höchsten Gipfelpunkt gelangt ist, durch die Macht Christi vollkommen besiegt wird. Als *Form* wird dabei die Vorstellung, dass diese höchste Energie des Bösen zuletzt in einer *einzelnen* Person hervortreten werde, angesehen. Für eine solche Unterscheidung ist jedoch schwerlich ein Recht nachzuweisen, da die heilige Schrift selbst keine Handhabe dazu bietet; mit Recht ist sie desshalb auch von *Düsterd.* zurückgewiesen.

Mit den Worten: καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν nennt der Ap. das Factum, in welchem sich die Erwartung ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται bereits zu realisiren anfängt. Die ἀντίχριστοι sind die Häretiker, welche der V. 22. bezeichneten Lüge huldigen; jenen Namen aber führen sie, weil das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου sie beseelt und sich also in ihnen der Antichrist selbst schon offenbart. γεγόνασιν ist nicht = coeperunt esse (*Erasmus*), sondern: „sie sind geworden“, d. i. sie sind bereits da. Durch den Zusatz: ὁ θεν γινώσκουμεν etc. giebt sich der Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Gliedern des Verses zu erkennen.

V. 19. Verhältniss der ἀντίχριστοι zu der christlichen Gemeinde. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν) Ueber die Form des Aorist. 2. mit α s. *Winer* S. 68. — Unter ἡμῶν sind nicht die Juden (*Grotius, Eichhorn, Rickli*), aber auch nicht bloss die Apostel (*S. Schmid, Spener, Besser* u. A.), sondern überhaupt die Christen, als die Gemeinde Christi, zu verstehen \*). ἐξῆλθαν wird von mehreren Auslegern = prodierunt (*Vulgata, Baumg.-Crusius, Erdmann* u. A.) genommen, indem sie darin den Begriff des Ursprungs ausgedrückt finden; das ist unrichtig, das folgende μεμενήκεισαν zeigt, dass es vielmehr im Sinne der secessio zu fassen ist (so *Augustin, Beda, Erasmus*; und unter den Neuern: *Lücke, Düsterdieck, Ebrard* u. A.). Durch die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐξ ἡμῶν wird her-

\*) *Ebrard* sieht sich durch seine Auffassung von παιδία genöthigt, in ἡμεῖς die Angeredeten nicht mit einzuschliessen, sondern zu sagen: „der Ap. stellt sich und die Gemeinde den angeredeten Kleinen gegenüber.“

vorgehoben, dass die Antichristen früher  $\mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\nu$  gewesen, also der christlichen Gemeinde angehört haben. Wie weit diese Ausscheidung sich förmlich vollzogen hatte, sagt Johannes nicht; doch liegt in  $\epsilon\tilde{\xi}\eta\lambda\theta\alpha\nu$ , dass sie nicht bloss der apostolischen Lehre (*Beza: ad mutationem non loci sed doctrinae pertinet*), sondern denen, welche sich durch die treue Bewahrung des ungefälschten Evangeliums als die Kinder Gottes bewiesen, gegenübergetreten waren.  $\alpha\lambda\lambda' \omicron\upsilon\chi \eta\sigma\alpha\nu \epsilon\tilde{\xi} \eta\mu\omega\nu$ )  $\alpha\lambda\lambda'$  drückt den Gegensatz gegen den vorherg. Gedanken aus: wiewohl sie aus uns herausgegangen (also mit uns verbunden gewesen sind), so waren sie doch nicht aus uns.  $\epsilon\iota\rho\alpha\iota \epsilon\chi$  drückt h. die Angehörigkeit in vollster Wahrheit aus, also: sie waren nicht die Unsrigen, nämlich nicht so, dass sie uns wahrhaft, wie gemeinsame Glieder *eines* Leibes, in denen *eine* Seele lebt, angehört hätten, wogegen das in dem Folgenden  $\mu\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\chi\epsilon\iota\sigma\alpha\nu \alpha\nu \mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\nu$  liegende  $\epsilon\iota\rho\alpha\iota \mu\epsilon\tau\alpha$  im Unterschiede von jenem Begriff die *äusserliche* Gemeinschaft bezeichnet. Auch h. verleugnet  $\epsilon\chi$  nicht seine ursprüngliche Bedeutung (s. z. V. 16.), da der Gemeinde des Herrn nur der wahrhaft angehört, der aus ihr d. i. aus dem in ihr waltenden Geiste seinem innern Leben nach hervorgegangen ist\*). Das Imperf.  $\eta\sigma\alpha\nu$  umfasst den ganzen früheren Zeitraum, während dessen die Antichristen mit den Gläubigen verbunden waren, und geht nicht bloss auf die ihrem Ausscheiden unmittelbar vorangehende Zeit (*Episcopi. Socin.*). — Dass sie nicht  $\epsilon\tilde{\xi} \eta\mu\omega\nu$  waren, beweist Joh. durch die Worte:  $\epsilon\iota \gamma\alpha\rho \eta\sigma\alpha\nu \epsilon\tilde{\xi} \eta\mu\omega\nu, \mu\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\chi\epsilon\iota\sigma\alpha\nu \alpha\nu \mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\nu$ ) Die  $\alpha\nu\eta\chi\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$  gehörten also den Christen eine Zeit lang an, sie waren  $\mu\epsilon\iota' \alpha\omega\iota\omega\nu$ , wiewohl nicht  $\epsilon\tilde{\xi} \alpha\omega\iota\omega\nu$ , denn in diesem Falle wären sie auch  $\mu\epsilon\iota' \alpha\omega\iota\omega\nu$  geblieben. Auch h. geht Joh. davon aus, dass das  $\mu\epsilon\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$  die Bewährung des  $\epsilon\iota\rho\alpha$  ist. Ueber das Plusquam. ohne Augment s. *Winer* S. 67. —  $\alpha\lambda\lambda' \iota\nu\alpha \phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega\theta\omega\sigma\iota\nu$  etc.)  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  weist auf  $\epsilon\tilde{\xi}\eta\lambda\theta\alpha\nu$  oder auf den in dem Vorhergehenden liegenden Gedanken:  $\omicron\upsilon \mu\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\chi\alpha\sigma\iota \mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\nu$  zurück: „aber sie sind nicht bei

\*) *Düsterdieck*: „Dass jene Antichristen die Gemeinschaft der Gläubigen verlassen haben, ergiebt sich aus dem  $\mu\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\chi. \alpha\nu \mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\nu$ ; das ursprüngliche, innere, ethische Verhältniss jener Menschen aber, welche aus dem Schoosse der christlichen Gemeinschaft selbst hervorgegangen und von derselben abgefallen sind, wird markirt durch die verschiedene Bedeutung, in welcher das gleiche Wort  $\epsilon\tilde{\xi} \eta\mu\omega\nu$  einerseits neben dem  $\epsilon\tilde{\xi}\eta\lambda\theta\alpha\nu$ , womit das  $\mu\epsilon\mu\epsilon\nu\eta\chi.$  etc. zu combiniren ist, andererseits in den Ausdrücken  $\omicron\upsilon\chi \eta\sigma\alpha\nu \epsilon\tilde{\xi} \eta\mu.$  und  $\epsilon\iota \gamma\alpha\rho \eta\sigma\alpha\nu \epsilon\tilde{\xi} \eta\mu.$  erscheint.“

uns geblieben.“ Weniger einfach erklärt *Düsterd.*: „sie sind nicht bei uns geblieben, sondern (ἀλλὰ) sie sind ausgeschieden, damit.“ Eine solche doppelte Ergänzung ist nicht nöthig, da ἀλλὰ nicht nothwendig Gegensatz einer Negation ist. — Durch ἵνα etc. wird nicht die Folge (*Paulus*), sondern der Zweck, nämlich der von Gott gewollte Zweck ihres Ausscheidens oder Nichtbleibens angegeben: der Zweck ist, dass offenbar würde, dass sie nicht ἐξ ἡμῶν seien. Die Verbindung des φανερωθῶσιν mit dem folgendem: οὐ οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν ist nicht ganz regelrecht; *Socin* construirt οὐ und πάντες zusammen: non omnes = nulli i. e. nemo ex illis est ex nostro numero; dies ist unrichtig, οὐ πάντες ist nicht = nulli, sondern = nonnulli; mit Recht nimmt *de Wette* die Zusammenziehung zweier Gedanken an; nämlich 1) ἵνα φανερωθῇ, οὐ οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν und 2) ἵνα φανερωθῶσιν, οὐ οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν; nur hätte *de Wette* den zweiten Gedanken als den ersten voranstellen sollen, denn zunächst wollte Joh., wie der Plur. φανερωθῶσιν zeigt, nur von den ἀντιχρίστοις reden, dann aber erweitert sich sein Gedanke, so dass er hernach das neue Subject: πάντες eintreten lässt; der Sinn ist: es sollte an den ἀντιχρίστοις offenbar werden, dass sie nicht — und demnach nicht Alle, die μεθ' ἡμῶν sind — ἐξ ἡμῶν seien \*). — Für den Beruf der christlichen Gemeinde ist es nothwendig, dass offenbar werde, wer ihr wahrhaft angehört und wer nicht; diese κρίσις ist der Zweck, um dessentwillen Gott es so gefügt hat, dass jene ἀντίχριστοι ausschieden; vrgl. zu dem Gedanken 1. Cor. 11, 19.

*Anmerk.* In den Worten: εἰ ᾗσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενῆκεσαν ἂν μεθ' ἡμῶν ist der Gedanke enthalten: Wer der Gemeinde wahrhaft angehört, der verlässt sie nimmer; wer sie verlässt, zeigt dadurch, dass er ihr nicht wahrhaft angehört hat. Diese Zuversicht des Ap. zu der die Seinen bewahrenden Liebe des Herrn und der Treue der durch den Herrn Erlösten scheint dem Hebr. 6, 4 ff. vorausgesetzten Gedanken, dass auch die, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet und des heiligen Geistes theilhaft geworden u. s. w., wieder abfallen können, zu widerstreiten. Allein Joh. redet, wie be-

\*) *Myrberg* erklärt: sed (egressi sunt) ut manifesti redderentur; nam non omnes sunt de nobis; allein unrichtig, denn 1, bedarf φανερωθῶσιν einer nähern Bestimmung und 2, kann der Gedanke: non omnes sunt de nobis nicht zur Begründung des Begr. φανερωθῶσιν dienen. Nach *Hilgenfeld* soll sich πάντες nur auf die Antichristen beziehen, also: „dass sie insgesamt nicht aus uns sind“; allein dem widerstreitet die Stellung des πάντες.

ständig in seinem Briefe, so auch hier in absoluter Weise, ohne den Zustand der allmählichen Entwicklung ins Auge zu fassen; woraus jedoch nicht folgt, dass er diesen nicht anerkennt. Schon der *eine* Umstand, dass er die Gläubigen als solche *ermahnt* in Christus zu bleiben, zeigt, dass er die *Möglichkeit* ihres Abfalls nicht leugnen will, nur ist es ihm — mit Recht — gewiss, dass wer *nicht* bleibt, auch noch nicht mit seinem *ganzen* Herzen in die Gemeinschaft des Herrn eingetreten war; sondern wenn auch von seiner Liebe berührt, und den Zug der Liebe zu ihm spürend, doch nicht mit der Welt vollkommen gebrochen hat. *Ebrard* meint, der Ap. wolle nur sagen, das Verführtwerden durch *diese* bestimmte Lüge (nämlich durch den Gnosticismus) sei nur bei Leuten möglich, die zuvor schon ihrem innern Wesen nach dem Christenthum fremd gewesen waren; allein wenn Joh. h. auch von den bestimmten Antichristen redet, so liegt doch dem in Bezug auf sie ausgesprochenen Worte: εἰ ἤσαν etc. der *allgemeine* Gedanke zu Grunde, anders würde der Ap. den Unterschied *dieser* Abtrünnigen von *andern*, auf die das Wort keine Anwendung leide, bestimmt markirt haben. — *Augustin, Calvin, Beza* u. A. finden in den Worten des Apostels Bestätigung *ihrer* Prädestinationslehre, aber nur dadurch, dass sie Beziehungen hincintragen, die denselben fremd sind, da hier weder von einem donum perseverantiae, noch von einer Unterscheidung der vocati und electi die Rede ist.

V. 20. 21. Zeugniß, dass die Gläubigen, denen der Ap. schreibt, die Wahrheit kennen. — καὶ ὑμεῖς χοῖσμα ἔχετε Der Ap. schreibt dies weder als eine captatio benevolentiae (*Lange*), noch als Rechtfertigung der Kürze seines Schreibens über den vorliegenden Gegenstand (*a Lapide*), noch zur Beruhigung seiner Leser, „denen bei der Erscheinung so vieler Antichristen für die Unversehrtheit ihres eignen Glaubens bange werden konnte“ (*Lücke*), sondern um die in seinen Worten liegende Mahnung in Bezug auf die antichristische Lüge desto eindringlicher zu machen; s. zu V. 12. — Die meisten Ausleger nehmen καὶ h. als particula adversativa (so selbst *de Wette*; vorsichtiger *Lücke*: „das logische Verhältniss dieses Verses zu V. 19. ist das eines Gegensatzes, daher καὶ logisch adversativ wird“); die Unrichtigkeit dieser Fassung wird zwar von *Düsterdieck* und *Ebrard* anerkannt, dennoch aber halten sie die gegensätzliche Beziehung dieses Verses zu dem Vorhergehenden fest; und allerdings steht der Annahme einer Verknüpfung adversativer Gedanken durch die einfache Copula an sich nichts entgegen; allein dass hier ein adversatives Verhältniss stattfindet, ist doch sehr zu bezweifeln,



da der Ap. seinen Lesern nicht erst zu sagen brauchte, dass sie als solche, die das *χρῖσμα* haben, im Gegensatze gegen die Antichristen ständen, wie denn auch im Folgenden darauf nicht weiter eingegangen wird \*). Dem Gedankenzusammenhange entsprechender ist es das erste Glied dieses Verses mit dem zweiten enge zu verknüpfen und in diesem zweigliedrigen Satze die Voraussetzung für das im folgenden Verse Gesagte angegeben zu finden. — *χρῖσμα* kommt im N. T. nur h. u. V. 27. vor; nach griech. Sprachgebrauch ist es das *Salböl*; eben so im A. T. z. B. 2. Mos. 29, 7. 30, 31. „Im A. T. ist das heilige Salböl stehend das Abbild des heil. Geistes, sowohl da wo das Salben als bildliche Handlung (ausser den citirt. Stellen: 1. Sam. 10, 1 ff.; 16, 13. 14.), als da wo es in bildlicher Rede vorkommt (Ps. 45, 8. Jes. 61, 1.). Was aber im A. T. vorbild- und schattenweis gewährt wird, das ist im N. T. in Wahrheit und Wesen erschienen“ (*Besser*); *χρῖσμα* ist demnach symbolischer Ausdruck für den *heiligen Geist*, wie denn auch *χρίεν* öfters von der Begabung mit dem heil. Geiste gebraucht wird; vrgl. Apgesch. 4, 27. 10, 38. 2. Kor. 1, 21. — Hiemit stimmen die meisten Ausleger überein, nur dass gewöhnlich *χρῖσμα* unrichtig als der Actus: „unctio, Salbung“ erklärt, und dies dann als Bezeichnung des heil. Geistes gedeutet wird; so schon von *Augustin* und selbst von *de Wette*, *Sander* u. *Erdmann*. — Falsch ist es *χρῖσμα* von der „lebendig fortgepflanzten, von den Aposteln herstammenden, wahren Tradition über Christus“ (*Köstlin* S. 243.), oder von der *Wirkung* des heil. Geistes (*Didymus* = *charitas*, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum; *Socin* = *divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas*, quatenus homini est opus; *Emanuel Sa* = *christianismus*) oder von dem Acte, bei welchem den Christen der Geist gegeben ist, also von der Taufe oder der Confirmation zu verstehen. Mit Unrecht findet *Oecumenius* (ἐλάβετε διὰ τοῦ βαπτίσματος τὸ χρῖσμα τὸ ἱερόν, καὶ διὰ

\*) Hiemit ist jedoch nicht gemeint, dass der Ap., indem er sich mit *ὑμεῖς* an seine Leser wendet, diese den Antichristen überall nicht gegenüberstelle, sondern nur, dass er es nicht in dem Sinne thue, dass er dadurch einen Gegensatz zwischen ihnen accentuiren wolle. Hätte der Ap. dies gewollt, so würde er gewiss nicht *καὶ* gesetzt haben, da *καὶ* bei solchen Gegenüberstellungen nur dann passend ist, wenn die Prädikate sich bestimmt entsprechen (z. B. *sie* haben τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου und *ihr* habt τὸ πνεῦμα θεοῦ); aber auch dann steht meistens *δέ* (vrgl. Matth. 5, 21. 22. u. v. a. St.) oder gar keine Partikel (vrgl. Joh. 3, 31. u. a. St.).

τοῦτον τὸ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὁδηγοῦν ἡμᾶς θεῖον πνεῦμα) hier eine Anspielung an den alten Gebrauch, den Täufling zu salben; diese Sitte gehört noch nicht dem apostolischen Zeitalter an, sondern ist vielleicht erst durch diese Stelle veranlasst worden, wie schon *Bengel* bemerkt hat \*). Ueberhaupt ist es weniger wahrscheinlich, dass Joh. hier an die Geistesmittheilung mittelst der *Taufe*, wie meistens angenommen wird, als an die mittelst der Predigt des Evangeliums (*Düsterd.*) gedacht hat, da in dem ganzen Contexte nichts auf jene hinweist \*\*). — Dass Joh. gerade das Wort *χρῖσμα* gebraucht, ist nicht ohne Bedeutung: da im A. T. nicht nur die Könige, sondern auch die Priester und (bisweilen) die Propheten gesalbt wurden, so erinnert er die Gläubigen dadurch „an ihre hohe Würde, Beruf, Amt und Herrlichkeit“ (*Sander*) \*\*\*). Möglich, dass dabei zugleich eine Anspielung an den Namen des Antichrist's (*Bengel, Düsterdieck*) stattfindet, dann wollte der Ap. dadurch hervorheben, dass die Gläubigen im Besitze des *χρῖσμα* befähigt seien das *antichristliche ψεῦδος* in seinem Gegensatze gegen die *ἀλήθεια* vollkommen zu erkennen; s. V. 21. — *ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου* für *ἔχετε* steht V. 27.: *ἐλάβετε*; der Besitz beruht auf einem Empfangen und zwar

\*) Indem *Bengel* meint, dass dieser ganze Abschnitt an die Kinder gerichtet ist, sagt er: Eam unctionem spiritualem habent τὰ παῖδια pueruli: namque cum baptismo, quem susceperunt, conjunctum erat donum Spiritus s., ejus significandi causa ex hoc ipso loco deinceps usu receptum esse videtur, ut oleo corpora baptizatorum ungerentur. — Wie in neuerer Zeit diese Stelle zum Beweise des nachapostol. Ursprungs des Briefes missbraucht ist, s. die Einleitung §. 3.

\*\*) Als ganz willkürliche Deutungen mögen hier noch die von *Semler* und die von *J. J. Hess* (*Flatt's* u. *Susskind's* Magaz. Heft 14.) erwähnt werden; *jener* erklärt in der falschen Voraussetzung, dass der Brief namentlich auch an die Presbyter gerichtet sei, *χρῖσμα* durch: legitima auctoritas docendi, wozu er bemerkt: *χρῖσμα* est idem ac *χάρισμα* illud, ejus auctor spiritus s., qui per apostolos impertitur doctoribus; und *dieser* versteht darunter den Unterricht, den die kleinasiat. Gemeinden über den Antichrist durch die Apokalypse empfangen haben.

\*\*\*) *Neander*: „Was im A. B. nur auf Einzelne, denen auf irgend eine Weise die Leitung des Volkes Gottes vertraut war, auf Einzelne, die dadurch von der Masse des übrigen Volks gesondert wurden, sich bezog, das bezieht sich in dem N. B. auf das Volk Gottes im Ganzen. — — Es giebt daher ferner in dem Volke Gottes keine solche Unterschiede, wie in dem A. B. zwischen Königen, Propheten, Priestern und Volk. — — Es ist Ein königliches priesterliches Geschlecht, dessen Adel und hohe Bestimmung Alle theilen; Alle sind vermöge jener gemeinsamen Erleuchtung durch den heiligen Geist Propheten.“

ἀπὸ τοῦ ἁγίου; ὁ ἅγιος ist — der richtigen Erklärung von *χρῖσμα* zufolge — nicht der heilige Geist (*Didymus, Lorianus, Semler*), sondern entweder Gott (*Rickli, Besser, Neander*: „ἀπὸ weist auf den Urquell hin“; was jedoch nicht immer der Fall ist); vrgl. Joh. 14, 16. 1. Kor. 6, 19.: τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ; oder wahrscheinlicher, wie die meisten Ausleger annehmen: *Christus*; vrgl. Joh. 15, 26.: ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς; und Joh. 6, 69., wo Christus (den überwiegenden Autoritäten nach) ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ genannt wird; wofür sich auch geltend machen lässt, dass Joh. Christus V. 29.: δίκαιος und Kap. 3, 3. ἅγιος (vrgl. auch Apgesch. 3, 14. Offenb. Joh. 3, 7.) nennt. — Dass der Verleiher des *χρῖσμα* von Joh. ὁ ἅγιος — sei es nun Gott oder Christus — genannt wird, hat seinen Grund darin, dass die Salbung mit dem Geiste ein Act der *Heiligung* — der Aussonderung aus dem Profanen — ist, *heiligen* aber nur der kann, der selber *heilig* ist. — καὶ οἴδατε πάντα) καὶ erklärt *Bengel* dem Sinne nach richtig durch: et inde; der Besitz des *χρῖσμα* ist der Grund des εἰδέναι πάντα — πάντα ist nicht Mascul. (*Syrus*: omnes; *Beda*: discernitis inter probos et improbos), sondern Neutrum. — *Calvin* sagt richtig: omnia, non universaliter capi, sed ad praesentis loci circumstantiam restringi debet; doch darf man es nicht bloss auf das beschränken, (quae sunt) necessaria agnoscendis antichristis et cavendis illorum insidiis (*Bengel*), sondern es umfasst mit diesem überhaupt τὴν ἀλήθειαν (V. 21.); vrgl. Joh. 14, 26. 16, 13.: πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Im Besitze der ganzen Wahrheit vermögen die Christen auch Lüge und Wahrheit zu unterscheiden \*).

V. 21. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν) geht nicht auf den ganzen Brief (*Beza*), sondern auf das von den Antichristen Gesagte; vrgl. V. 26 \*\*). — ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν etc.) ὅτι = weil (vrgl. V. 12.—14.); der Ap. will die gesalbten Christen nicht erst die Wahrheit, die in Christo offenbar geworden ist, lehren: sondern er schreibt ihnen, weil sie sie kennen; *a Lapide*: non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. — καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος etc.) Die-

\*) Bemerkenswerth ist die nicht katholische Erklärung des *Estius*: habetis episcopos et presbyteros, quorum cura ac studio vestrae ecclesiae satis instructae sunt in iis, quae pertinent ad doctrinae christianae veritatem.

\*\*) *Ebrard* bezieht auch dieses ἔγραψα willkürlich auf das Evangelium Johannis.

ses *ὅτι* ist dem Vorhergehenden nicht coordinirt, sondern abhängig von *οἴδατε*. *Luther*, dem Sinne nach richtig: „sondern ihr wisset sie, und wisset, dass etc.“ — *πᾶν ψεῦδος*, ganz allgemein, jedoch mit besonderer Beziehung auf die antichristische Lehre; *ψεῦδος* „nicht bloss Irrthum, sondern Lüge“ (*de Wette*): der absolute Gegensatz der *ἀλήθεια*; ganz willkürlich meint *Lange*, das Abstractum stehe hier für das Concretum: „dass kein Irrlehrer ein ächter Christ sein kann.“ — Unrichtig ist es *πᾶν* — *οὐ* als Hebraismus = *οὐδέν* zu nehmen; *οὐ* gehört vielmehr zum Prädicat. — *ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι*) *ἐκ* weist auch hier auf die Quelle hin, und drückt *nicht bloss* die Zusammengehörigkeit (*de Wette*, *Bmg.-Crusius*) aus. Weil die Lüge nicht *aus* der Wahrheit ist, so gehört sie auch nicht mit ihr zusammen; *Lorinus*: *lex vero non nisi verum sequitur, et verum vero consonat.* — Woher die Lüge, die nicht *ἐκ τῆς ἀληθείας* ist, stamme, sagt Christus Joh. 8, 44.: Die Wahrheit ist *von* Gott, der selbst die Wahrheit ist; die Lüge vom Teufel, der nicht in der Wahrheit steht.

V. 22. 23. Nachdem zuvor das Vorhandensein der Antichristen und ihr Verhältniss zu der christlichen Gemeinde angegeben worden, folgt jetzt die nähere Bestimmung der antichristischen Lüge. — *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης*;) Die Frageform, mit der sich Joh. an seine die Wahrheit wissenden Leser wendet, erklärt sich aus der Lebendigkeit des Gefühls, womit der Apostel schreibt; eben so Kap. 5, 5. Von dem Abstractum (*πᾶν ψεῦδος*) geht er unmittelbar zu dem Concretum (*ψεύστης*) über. Der bestimmte Artikel: *ὁ ψεύστης* (*Luther* unrichtig: *ein* Lügner) hebt den Begriff in scharfer Bestimmtheit hervor: *der* Lügner *καὶ ἔξοχῶν* d. i. der, in welchem die Lüge sich in concreter Persönlichkeit darstellt; identisch mit *ὁ ἀνίσταστος*, was von *Jachmann* mit Verkenennung des Joh. Gedankens gelehnet wird. Durch die Annahme, der Ap. rede hier vergleichungsweise (*Grotius*: *quis potest major esse impostor*; *de Wette*: „wer verdient mehr den Namen Lügner, als etc.), wird der Gedanke abgeschwächt. Auch *Bengels* Erklärung: *quis est illius mendacii imposturaeque reus*, der *Düsterd.* bestimmt, indem er periphrasirt: „Was für eine Lüge ich aber meine, versteht ihr recht gut. Wer sind die Lügner? Sind es nicht die, welche leugnen etc.“ genügt nicht; der Ap. hat zwar die bestimmte Lüge der Antichristen seiner Zeit im Auge, diese ist ihm aber die *eine* Haupt- und Grundlüge, „worin alles *ψεῦδος* begriffen ist“ (*Lücke*). Ganz verfehlt ist offenbar die Umdeutung von *Bmg.-Crusius*: „was ist



eine Irrlehre anders, als etc.“; nicht minder die von *Ebrard*, der in dieser für *Kinder* berechneten *katechetischen* (!) Frage den Sinn findet: „auf wessen Seite ist nun die Lüge?“, wozu er dann die entsprechende Frage: „und auf wessen Seite ist die Wahrheit?“ ergänzt. — *εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος*) *εἰ μὴ* oft nach einer Negation, kann auch nach einer Frage stehen, da in dieser eine Negation enthalten ist; vrgl. Luk. 17, 18. Röm. 11, 15. 1. Kor. 2, 11. 2. Kor. 2, 2. 1. Joh. 5, 5.; es entspricht dem deutschen: „als nur“, und beschränkt das Allgemeine auf einen bestimmten Begriff; der Sinn ist also: Kein Anderer ist der Lügner, als nur derjenige, welcher etc. Nach *Ebrard* soll *εἰ μὴ*, weil h. die Frage ist, welche von beiden *dogmatischen Richtungen* (!) der Lüge angehöre, hier nur den Sinn von „als“ haben; allein dass der Ap. hier *zwei* Parteien im Auge habe, nämlich die Antichristen und die gläubigen Christen und frage, welche derselben im Besitze der Wahrheit sei, ist eine reine Fiction, für die im Texte auch nicht der schwächste Halt vorhanden ist. *ἀρνεῖσθαι* bedeutet hier nicht „verleugnen“, sondern „ableugnen“ (*Bmg.-Crus.*). *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*) Ueber die Constr. des negativen Begr. *ἀρνεῖσθαι* mit darauf folgendem *οὐκ*, wodurch die Negation stärker betont wird, s. *Kühner* II. S. 410. — Die Lüge des Antichrists besteht in der Leugnung, dass Jesus *ὁ Χριστός* sei, d. h. in der Leugnung der Identität von Jesus und Christus, worunter nach V. 19. und Kap. 4, 3. nicht der jüdische Unglaube, dass Jesus nicht der verheissene Messias sei, sondern die gnostische Irrlehre der *Unterscheidung von Jesus und Christus* gemeint ist, welche den schneidendsten Gegensatz zu des Apostels Lehre, dass Jesus der *λόγος σὰρξ γενόμενος* sei, bildet. — Unrichtig ist es hier zwei verschiedene Arten der Häresie angedeutet zu finden, einerseits die Leugnung des *göttlichen*, andererseits die Leugnung des *menschlichen* Wesens Jesu \*); da Joh. nur von *einer* Lüge redet. — *οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος*) *οὗτος* geht auf *ὁ ἀρνούμενος* zurück: der Lügner, der die Identität von Jesus und Christus leugnet, der ist der Antichrist.

---

\*) So schon *Tertullian* (de Praescript. c. 33.): Joh. in ep. eos maxime [antichristos] vocat, qui Christum negarent in carne venisse et qui non putarent Jesum esse Filium Dei; illud Marcion, hoc Ebion vindicavit. — Aehnlich *Besser*: „Jesus sollte nicht der Christ, der Christ nicht Jesus sein. Entweder das Wort von Anfang ward aus diesem Jesus weggelugnet, oder das *Fleisch* ward dem ewigen Wort abgeleugnet.“ — Vrgl. Einleit. §. 3.



Nach der 1. Ausg. dies. Comment. steht *ο ψεύστης* und deshalb auch *ὁ ἀντίχριστος* generell und dient diese Stelle zur Rechtfertigung der Bengelschen Auffassung der Johanneischen Idee des Antichrists; allein da die Lüge der Antichristen dem *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* entstammt, so kann dieselbe dem Antichrist selber zugeschrieben werden; die einzelnen Antichristen sind gleichsam der Mund, durch den er redet; weshalb es auch nicht nöthig ist, *ὁ ἀντίχριστος* hier mit *Elbrard* in appellativerischer Bedeutung zu nehmen. — *ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*) Dieser Satz knüpft sich nicht an *οὗτος* an, so dass der Sinn wäre: dieser (derjenige), der den Vater und den Sohn leugnet, ist der Antichrist; sondern als näher bestimmender Zusatz an *ὁ ἀντίχριστος*. „Joh. fügt nämlich hiedurch ein neues, die volle unselige Consequenz jener antichristischen Lüge darlegendes Moment hinzu“ (*Düsterd.*). Die Leugnung, dass Jesus *ὁ Χριστός* sei, ist ihrem innersten Wesen nach zugleich eine Leugnung des Vaters und des Sohnes, das ist der Gedanke, den der Ap. hervorheben will. Die Wahrheit dieses Gedankens ergiebt sich aus Folgendem: Wer die Identität von Jesus und Christus leugnet, der leugnet zunächst den Sohn, denn der Sohn ist kein Anderer als *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* (weder ein Aeon Namens Christus, der nicht Mensch geworden; noch Jesus, der nicht Christus, oder nach Joh. 1, 14.: der nicht der Logos ist); wer aber den Sohn leugnet, der leugnet auch den Vater, und zwar nicht bloss, sofern Sohn und Vater logische Wechselbegriffe sind, sondern weil sich das Wesen des Vaters nur in dem Sohne manifestirt und alle wahre Erkenntniss des Vaters durch die Erkenntniss des Sohnes bedingt ist, so dass der Gott derer, die den Sohn leugnen, nicht der wahrhaftige Gott ist, sondern ein falsches Gebilde ihrer eignen Gedanken — ein *εἰδωλον* \*). —

V. 23. Bestätigung des zuletzt ausgesprochenen Ge-

\*) Dass solche Ausleger, die von rationalistischen Voraussetzungen ausgehen, den Gedanken des Ap. nicht aufzufassen vermocht haben, versteht sich von selbst. Aber auch andere haben sich den Blick mehr oder weniger trüben lassen, entweder dadurch, dass sie, wie *Düsterd.* richtig sagt, „zu unvermittelt die Johanneischen Gedanken in dogmatische (und zwar in die kirchlich-bestimmten) Formen fassen“; oder dadurch, dass sie den Realismus des Apostels verkannnten und das, was von ihm objectiv-real gedacht ist, als blosses Moment der subjectiven Betrachtung ansahen oder endlich einseitige Beziehungen hervorhoben, statt die Begriffe ihrem ganzen Umfange nach gelten zu lassen.

dankens in zwei Sätzen, die, nur in verschiedener Form, denselben Gedanken ausdrücken. — *παῖς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱόν, οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.*) ἀρνέσθαι τὸν υἱόν ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit: ἀρνέσθαι, *οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός.* Unrichtig ist die Behauptung, dass Joh. h. mit dem Begriffe Christus den des Sohnes d. h. des ewigen Logos vertausche (*de Wette* u. A.); nicht Christus — abgesehen von Jesus — ist ihm der Sohn, sondern Christus in seiner Identität mit Jesus. — Statt in dem 2. Gliede des 1. Satzes, entsprechend dem ersten Gliede, zu sagen: *καὶ ἀρνέται*, sagt Joh.: *οὐδὲ — ἔχει*, was einen volleren Gehalt hat, denn ἔχειν ist streng zu nehmen = „besitzen in der lebendigen Gemeinschaft“ (*Düsterdieck*); ungenügend ist die Erklärung *Beza's*: nec patrem esse credit (besser *a Lapide*: habere in mente et fide, in ore et confessione); durchaus verflacht wird der Gedanke des Apostels, wenn ἔχειν τ. πατέρα mit *Socin*, *Episcopi*, *Grotius* durch: „den Willen Gottes erkennen“ erklärt wird; falsch auch *Storr*: „dem ist der Vater nicht gnädig.“ — In den folgenden Worten: ὁ ὁμολογῶν etc., die in der *Recepta* fehlen (s. die krit. Bemerkungen) bildet ὁμολογεῖν den Gegensatz von ἀρνέσθαι; es ist damit ein Bekennen gemeint, welches Ausdruck des Glaubens ist (*Matth.* 10, 32. *Röm.* 10, 10.). Hinsichtlich der Structur bemerkt *Ebrard* richtig: „dass τὸν υἱόν von ὁμολογῶν, und nicht etwa (wie 2. Joh. 9.) mit καὶ τὸν πατέρα zusammen von ἔχει abhängt (wo dann ὁμολογῶν absolut stünde), geht aus den vorhergehenden Worten, zu welchen diese den Gegensatz bilden, deutlich hervor.“

V. 24. 25. Ermahnung zur treuen Bewahrung des Evangeliums. V. 24. ὑμεῖς) Durch die l. r. ὑμεῖς οὖν wird das richtige Verhältniss dieses Verses entstellt; er ist nicht eine Folgerung aus dem Vorhergehenden, sondern steht im Gegensatze zu demselben; *Theophyl.*: ἐπεὶ οὖν οὕτως ὑμεῖς δὲ ἅπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φυλάττετε παρ' ἐναντιοῦς. — Was die Construction: ὑμεῖς ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῶν μενέτω betrifft, so meinen *Beza* und *Socin*, es sei entweder eine Trajection (ὑμεῖς ὁ ἠκ. für ὁ ὑμεῖς ἠκούσ., so auch *Bengel*: antitheton est in pronomine; ideo adhibetur trajectio; *de Wette*: „eigentlich ist ὑμεῖς wohl das vorangestellte Subject des Relativsatzes; *Jachmann*), oder eine Ellipsis (ὑμεῖς = quod ad vos attinet) anzunehmen; *Paulus* und *Ebrard* halten ὑμεῖς für den reinen Vokativ; richtiger aber ist es eine Anakoluthie zuzugeben, die ihren natürlichen Grund darin hat, dass des Ap. Ge-

danken sich im Gegensatz gegen die Irrlehrer zuerst auf seine Leser, zugleich aber auch auf das Wort, was sie von Anfang an gehört hatten, richtete; daher beginnt der Apostel mit *ὑμεῖς*, lässt aber nicht *μένετε ἐν* oder dergl., sondern als neues Subject: *ὁ ἰχθύσατε* etc. darauf folgen; vrgl. *Winer* S. 506. *Buttm.* S. 325. Dieselbe Anakoluthie V. 27.\*). — Zu *ὁ ἰχθύσατε ἀπ' ἀρχῆς* vrgl. V. 7.; es ist damit zwar das ganze Evangelium gemeint, vorzugsweise jedoch h. die Grundlehre desselben: dass Jesus der Christ ist. — *ἐν ὑμῖν*) *Theoph.* erklärt *ἐν* durch *παρά,* *Luth.:* „bei“; allein die Präp. ist in ihrer eigentlichen Bedeutung festzuhalten; denn darauf kommt es an, dass das Gehörte „als etwas das Leben Bestimmendes dem Innern einwohnt,“ (*Neander*; vrgl. Joh. 15, 7.), denn nur dann fñlet das statt, was der Ap. im Folgenden ausspricht. — *ἐὰν ἐν ὑμῖν* etc.) Die Weiterführung des Gedankens durch Wiederholung des Vorhergehenden dient zur stärkern Betonung des hierin enthaltenen Gedankens. — *καὶ ὑμεῖς — μενεῖτε*) Das *καὶ* vor dem Nachsatze hebt das entsprechende Verhältniss desselben zu dem Vordersatze schärfer hervor; hier ist es um so bedeutungsvoller, als in beiden Sätzen derselbe Verbalbegriff *μένειν* steht: Bleibt das Wort in euch, so werdet *auch* ihr in dem Solme etc. bleiben\*\*). — *ἐν τῷ νῦν* steht voran, weil die Gemeinschaft mit dem Vater durch die Gemeinschaft mit dem Sohne bedingt ist.

V. 25. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία* etc.) *αὕτη* kann entweder auf das Vorhergehende, oder auf die Schlussworte dieses Verses: *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* bezogen werden. Im ersten Fall ist der Sinn: und dieses Bleiben ist es, was er verheissen hat, nämlich das ewige Leben. *Gagnepain*: „Manere in filio et patre promissio est, quam nobis pollicitus est orans pro nobis patrem Dominus Joh. 17, 20. Bene ergo ait de hoc Johannes: haec est promissio, quam pollicitus est nobis, quae quidem est vita aeterna; vita enim aeterna est manere in Deo coque frui hic per gratiam, in futuro per gloriam“; *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* bil-

\*) *Myrberg's* Entgegnung, dass *ὑμεῖς* vielmehr als absoluter Nominativ aufzufassen sei, erledigt sich dadurch, dass der Gebrauch des absol. Nom. eben eine Anakoluthie ist.

\*\*) *Düsterd.:* „Mit *καὶ* vor *ὑμεῖς* markirt Joh. die verheissene Folge, welche der angegebenen Bedingung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von *ἐν ὑμῖν μένῃ* und *ὑμεῖς ἐν τῷ νῦν — — μενεῖτε* liegt, hervorhebt.“

det dann eine Apposition, wodurch jenes Bleiben selbst als die Seligkeit bezeichnet wird; diese Auffassung schon bei *Oecumenius*; unter den Neuern bei *Sander* und *Besser*. Im zweiten Falle ist der Gedanke: „und das ewige Leben ist die Verheissung, die er uns gegeben hat.“ Bei dieser Erklärung tritt zwar mit V. 25. ein neuer Gedanke ein und es bedarf zur Verknüpfung mit dem Vorhergehenden einer Ergänzung, etwa wie *a Lap.* sie giebt: si in ipso maneamus (*Spener*: Das ist die Verheissung, wo wir nemlich in dem Wort, folglich im Vater und Sohne bleiben); allein dessenungeachtet ist sie der Analogie der Joh. Ausdrucksweise zufolge vorzuziehen; vrgl. Kap. 1, 5, 5, 14.; ähnlich auch Kap. 3, 23, 5, 11.; in den beiden letztern Stellen tritt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zwar deutlich durch die Anknüpfung an denselben Begriff hervor, während h. der *ἐπαγγελία* zuvor nicht erwähnt ist, allein die Zusammengehörigkeit ist auch h. nicht zu verkennen, da die *ζωὴ αἰώνιος* unmittelbar mit dem *μένειν ἐν τῷ νῷ* etc. verbunden ist. Diese 2. Auffassung bei *a Lapide*, *Grotius*, *Lorinus*, *Russmeyer*, *Spener*, *Lücke*, *de Wette*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ebrard* u. A. — καὶ steht nicht *ἀντιλογικῶς* (*Oecum.*), sondern ist einfache Kopula. — ἡ *ἐπαγγελία*: „die Verheissung“; unnöthigerweise vermuthet *Lücke*, dass statt dessen wohl *ἀπαγγελία* zu lesen sein möge, oder dass *ἐπαγγελία* h. die Bedeutung: „Ankündigung“ habe, denn es erhält sich weder so, dass der Begriff der Verheissung sich nur auf das jenseitige zukünftige Leben bezieht, noch auch, dass Christus nach Johannes keine Verheissung erteilt. — αὐτός ist Christus, der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet, um das sich alle Aussagen des Apostels bewegen. — Ueber den Acc. τὴν *ζωὴν*, der durch die Attraction des Verbums im Relativsatze entstanden ist, vrgl. *Winer* S. 552. *Buttm.* S. 68.

V. 26. 27. Schluss des Abschnittes über die Antichristi.

V. 26. ταῦτα geht auf Alles, was der Ap. von V. 18. an über die Antichristi geschrieben hat. Indem er diese h. οἱ *πλανῶντες ὁμᾶς* nennt, giebt er zu verstehen, dass ihr Bestreben darauf gerichtet war, die Gemeinde von der Wahrheit des Evangeliums zu ihrer Lüge zu verführen; dass ihre Absicht wirklichen Erfolg gehabt, ist durch das Verbum nicht indicirt. — V. 27. In dem ersten Theile dieses Verses bezeugt der Ap. seinen Lesern, dass sie keines Lehrers bedürften, womit er auf das zurückgeht, was er schon V. 20. u. 21. ausgesprochen hatte. — καὶ ὁμῶς)



καὶ steht h. eben so, wie V. 20. — Ueber die Anakoluthie s. zu V. 24. — *τὸ χροῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ αὐτοῦ* i. e. *Χριστοῦ*; so fordert es der Zusammenhang; *αὐτὸς* V. 25. Hierin liegt ein Beweis dafür, dass *τοῦ ἁγίου* V. 20. von Christus zu verstehen ist. — *ἐν ὑμῖν μένει*) Der Indikativ, statt dessen V. 24. der Imperat. steht, drückt die gewisse Zuversicht des Ap. aus. — *καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε*) Dieser dem vorhergehenden durch *καὶ* coordinirte Satz steht zu demselben im Verhältniss der Folge; Sinn: da, wie nicht zu bezweifeln ist, der Geist in euch ist — und zwar bleibend — so bedürft ihr nicht; *Bengel* bezeichnet dies Verhältniss richtig durch: et ideo. — *ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς*) *ἵνα* steht h., wie nicht selten im N. T., in abgeschwächter Bedeutung; nur auf künstliche Weise lässt sich h. die ursprüngliche Zweckbeziehung der Partikel festhalten; während diese Beziehung bisweilen in die des Zieles übergeht, schwächt sich diese noch weiter dahin ab, dass der mit *ἵνα* beginnende Satz das den Begriff des Verbs ergänzende Object ist; so ist es h.; vgl. namentlich Hebr. 5, 12.: *χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς*.; an andern Stellen ist *χρ. ἔχειν* auch mit dem einfachen Inf. verbunden: Matth. 3, 14. 14, 16. 1. Thess. 1, 8. 4, 9.; mit *ἵνα* wie h. Joh. 16, 30. — Mehrere Ausleger nehmen h. eine Beziehung auf die Irrlehrer an, so dass in den Worten des Ap. eine Warnung vor diesen, die sich der Gemeinde als Lehrer aufdrängen wollen, liegt; so *a Lap.*, *Spener* (*τις* = „der eine neue Offenbarung vorgebe“), *Sander*, *Gerlach*, *Besser* u. A. Aber näher liegt es (nach V. 21.) das Wort des Apostels auf eine von ihm selbst oder andern apostolischen Lehrern ausgehende Belehrung zu beziehen; so *Hornejus*, *de Wette*, *Lücke*, *Düsterd.* u. A., — nur darf man den allgemein ausgesprochenen Gedanken nicht bloss auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken, wenn er gleich mit besonderer Beziehung hierauf gemeint ist\*). Die Gläubigen bedürfen keines menschlichen Lehrers, damit ihnen die göttliche Wahrheit bekannt gemacht werde. Sie haben mit dem Worte, das ihnen verkündigt ist (*ὃ ἤκουσαν*), das *χροῖσμα* empfangen, das sie *εἰς πᾶσαν ἡγνάν ἀληθεύειν* leitet; deshalb betont der Ap. öfters in diesem Briefe, dass er sie nicht belehren wolle, sondern ihnen schreibe, was sie schon

\*) *Lücke* periphrasirt die Stelle: „Dass ich über die Irrlehrer nicht mehr schreibe, hat seinen Grund darin, dass ich voraussetze, jene heilige Geistessalbung bleibt in euch, und so habt ihr, wenn das ist, nicht nöthig, dass euch jemand weiter darüber belehre.“



wissen (οἶδατε πάντα V. 20.). Joh. setzt dabei gläubige Leser voraus, in deren Herzen das, was sie von Anfang an gehört hatten, treu und unverfälscht bewahrt ist. Den Gläubigen kann daher nichts Neues verkündigt werden, sondern nur zu immer klarerem Bewusstsein gebracht werden, was sie bereits im Glauben besitzen \*). — ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρῆσμα etc.). In diesem zweiten Theile des Verses steht zunächst die Construction in Frage. Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck (auch schon Oecum. und Theophylact) nehmen an, das Ganze bis zu Ende des Verses bilde eine Periode, in welcher der Vordersatz ἀλλ' ὡς — διδάσκει mit den Worten καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμῶν wiederaufgenommen wird und in μενεῖτε (oder μένετε) ἐν αὐτῷ seinen Nachsatz hat und worin die Worte καὶ ἀληθές — ψεῦδος eine parenthetische Nebenbemerkung enthalten. Die Schwierigkeit, dass in dem wiederaufgenommenen Vordersatz καὶ statt ἀλλὰ, καθὼς statt ὡς und der Aorist ἐδίδαξεν statt des Präsens διδάσκει steht, lässt sich freilich dadurch überwinden, dass der Ap. den Gedanken nicht einfach wiederholen, sondern zugleich eine neue Seite der Sache hervorheben wollte; — allein dieser Construction widerstrebt entschieden das hinzugefügte: περὶ πάντων, das zu dem Nachsatze μενεῖτε (μένετε) in gar keinem Verhältniss steht; dazu kommt, dass ἀλλὰ darauf hinweist, dass der Ap. einen Gegensatz zu dem οὐ χρειαν ἔχετε etc. aussprechen will, also einen Satz, in welchem die Lehre des χρῆσμα als eine solche bezeichnet wird, die sie der Bedürftigkeit eines andern (menschlichen) Lehrers überhebt; endlich, dass der dem ἀληθές ἐστὶ hinzugefügte Zusatz: καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος jenen Gedanken über eine bloss parenthetische Nebenbemerkung erhebt und zu einem Hauptgedanken stempelt. Aus diesen Gründen ist es vorzuziehen, mit Luther, Calvin, Bmg.-Crus., Sander, Brückner, Besser und überhaupt den meisten Auslegern, das Ganze in zwei Glieder zu theilen und καὶ ἀληθ. ἐστὶ — ψεῦδος für den Nachsatz des ersten Gliedes zu halten; Luther: „sondern wie euch die Salbung allerlei lehret, so ist's wahr und ist keine Lügen; und etc.“\*\*\*). — ὡς geht

\*) Mehrere Ausleger bemerken hiebei mit Recht, dass in des Apostels Wort der Irrthum der „Schwarmeister“ keine Bestätigung finde, da Joh. die Belehrung des χρῆσμα und das apostolische Wort nicht von einander trenne, sondern in engste Verbindung setze.

\*) Ehrard will ὡς von ἐγράψα V.26. abhängen lassen; zwar gesteht er selbst zu, dass sich dabei eine „laxe und legere Form der Rede“ ergebe, meint aber, dies habe „nichts auffallendes“, weil der Ap.

nicht sowohl auf die Art und Weise, als vielmehr auf den Inhalt der Lehre. — τὸ αὐτὸ χρῖσμα) τὸ αὐτὸ ist nicht: *idem semper, non aliud atque aliud*, sed *sibi constans et idem apud sanctos omnes*, Bengel (so auch Erdmann); sondern: „eben dasselbe χρῖσμα, nämlich: ὁ ἐλάβετε. — περὶ πάντων, steht in demselben Sinne, wie πάντα V. 20. — καὶ ἀληθές ἐστι etc.) καὶ vor dem Nachsatze, wie V. 24.: „so ist's auch wahr etc.“; es hebt den Begr. ἀληθές stark hervor, ἀληθές wird von Lücke, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Elbrard u. A. auf τὸ χρῖσμα bezogen; dieser Verbindung widerstrebt jedoch das Substantiv ψεῦδος, das um so weniger auf τὸ χρῖσμα gehen kann, als dieses von Joh. als Person (διδάσκει) gedacht ist, und nur willkürlich mit Beza durch ψευδές erklärt werden kann; mit Recht haben deshalb Occumenius, Theophyl., Luther, Neander, Besser, Erdmann u. A. ἀληθές etc. auf das, was das χρῖσμα lehrt, bezogen. Weil dieses wahr ist und kein ψεῦδος ist, deshalb bedürfen die Gläubigen keines anderweitigen Lehrers, sondern sie können sich ganz auf die Lehre des χρῖσμα verlassen. Diesem Gedanken fügt der Ap. noch einen neuen hinzu, womit er auf das Ende des 24. Verses zurückgeht. — καὶ καθώς καθώς, von ὡς verschieden heisst: „demgemäss wie.“ — ἐδίδαξαν ὑμᾶς) nämlich ἀπ' ἀρχῆς. — μένετε (μενεῖτε) ἐν αὐτῷ) Die l. r. μενεῖτε ist von Socin, a Lapide, Lorinus, Semler u. A. im Sinne des Imperativs aufgefasst worden; Andere dagegen halten die Bedeutung des Futurs fest, wie V. 24.; so sagt Beza: *mili videtur omnino servanda Futuri propria significatio ut est optime sperantis*; indem der Ap. dadurch seine gute Zuversicht ausspricht, hat das Futur dann vim consolandi (Bengel). Die richtige Lesart aber ist μένετε; was wahrscheinlich entsprechend dem vorausgehenden μένει und ἔχετε — Indikativ ist, als solcher drückt es die gewisse Ueberzeugung des Ap. aus, dass sie, gemäss der beständigen Unterweisung des χρῖσμα, ἐν αὐτῷ, d. h. in Christus, (falsch Erasmus: = ἐν τῷ χρίσματι; und Baumg.-Crusius; „in der Lehre, die ihnen das χρῖσμα ertheilt“) bleiben. Für diese Auffassung spricht auch die sich hieran anschliessende Ermahnung V. 28. \*)

vor Kindern in ganz kindlicher Sprache rede. Welches Kindes Verstand aber möchte wohl darauf kommen, zu den Worten: „sondern wie dasselbe Salböl euch über alles belehrt“ den Gedanken: „sc. habe ich euch gesagt“, zu ergänzen?

\*) Myrberg zu V. 28.: *Sperantis verba illa sunt, quae paullo ante le-*

V. 28. schliesst den Abschnitt von V. 18. an ab, dient aber zugleich als Einleitung zu dem folgenden Abschnitt. καὶ νῦν) darf zwar nicht mit *Paulus* durch: „auch jetzt schon“, aber auch nicht mit den meisten Auslegern geradezu durch: igitur oder ähnl. erklärt werden; es leitet h. vielmehr, wie öfters, die folgende Mahnung als Folgerung aus den gegenwärtigen Verhältnissen ein. Unrichtig *Ebrard*: „und nun: (nämlich: nachdem ich zu den παιδίοις geredet habe) wende ich mich zu euch“ (nämlich: zu der ganzen Gemeinde): aus den von *Ebrard* citirten Stellen: Joh. 17, 3. Apgesch. 10, 5. 22, 16 lässt sich eine derartige Ergänzung nicht rechtfertigen. — τεχνία) wie V. 1. μένετε ἐν αὐτῷ) der Begriff ganz derselbe, wie V. 27. Unrichtig die Ansicht *Rickli's*: V. 27. sei „das Bleiben im Bekenntniss, dass Jesus der Christ sei, hier aber ein andres Bleiben, nämlich das in der Gerechtigkeit“ gemeint. — ἵνα ἐὰν φανερώθῃ) ἐὰν ist von ὅταν (lect. rec.) dadurch verschieden, dass es nicht die Zeit, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi bezeichnet. Die φανέρωσις Christi ist die am Schlusse der ἐσχάτῃ ὥρᾳ stattfindende Parusie desselben; vrgl. Col. 3, 4. Mit demselben Worte wird sonst auch die erste Erscheinung Christi auf Erden bezeichnet; s. Kap. 3, 5. 8. ἔχωμεν (σχωμεν) παρόρησίαν) Die communicative Ausdrucksweise deutet darauf hin, dass Joh. stillschweigend sich auch mit unter die Ermahnung: μένετε ἐν αὐτῷ stellt \*). — παρόρησία: die Zuversicht des Gläubigen am Gerichtstage; Kap. 4, 17. — καὶ μὴ αἰσχυρῶμεν ἀπ' αὐτοῦ) Auch sonst sind παρόρησία und αἰσχύρεσθαι einander gegenübergestellt; so Sprichw. 13, 5.: ἀσεβὴς αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἔξει παρόρησίαν; vrgl. auch Phil. 1, 20. Entweder steht αἰσχυρῶμεν in passivem Sinne, wobei die ursprüngliche Bedeutung: „beschämt werden“, in die: „zu Schanden gemacht werden“ übergeht (s. *Meyer* z. Phil. 1, 20.); dann bezeichnet ἀπὸ (was nicht = ὑπὸ ist) Christus als den, von dem dieses αἰσχύρεσθαι, nämlich mittelst seines verdammen-

---

guntur; haec adhortantis, quod novum quoddam initium dicendi indicat.

\*) Eine fremde Beziehung legt *Sander* hinein, indem er meint, Joh. schliesse sich mit ein, als müsste er sich mit schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durchs Evangelium, fehlen würden. Ähnlich schon *a Lapide*: ne pudeamus utrique, sc. tam vos, si a doctrina Christi aberretis, quam nos Apostoli et Pastores, quod vos in ea non conservaverimus. *Lorinus*: conjungit seipsum discipulis, spe de illorum gloria adgaudens.

den Urtheilsspruches ausgeht; oder es steht im medialen Sinne: „sich schämen“, wobei *ἀπό* nicht = *coram* (*Luther*), sondern =: „von — weg“ ist, also: „mit Schaam von ihm zurückweichen“; so: *Calvin, Beza, Episcopus, de Wette, Lücke* (mit Anführung von *Sirach. 21, 22.: ἄνθρωπος δὲ πολὺ πειρὸς αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου*), *Düsterdieck, Ebrard*. Die zweite Auffassung verdient den Vorzug wegen des entsprechenden Gegensatzes zu *ἔχειν παρρησίαν*. — *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*) drückt die schon in *φανερῶθῃ* liegende Beziehung bestimmt aus: „bei seiner (Christi) Wiederkunft“; *παρουσία*, bei Joh. nur hier, kommt in diesem Sinne öfters im N. T. vor; vrgl. *Matth. 24, 3. 27. 37. 39. 1. Kor. 15, 23. 1. Thess. 2, 19. u. a. St.*

V. 29. — Kap. 3, 10. — Nachdem der Ap. vor der Liebe zum *κόσμος* und den Irrlehrern (die *ἐκ τοῦ κόσμου* sind) gewarnt hat, zeigt er die Verpflichtung der Christen zur *δικαιοσύνη*, in der sie sich als *τέκνα Θεοῦ* beweisen, im Gegensatz gegen die *τέκνα διαβόλου*.

V. 29. Mit diesem Verse geht der Ap. dazu über nachzuweisen, wie es der Natur der Christen, als solcher, die aus Gott geboren sind, entspricht die Gerechtigkeit zu thun. *ἐὰν ἰδῇτε*) Auch h. wendet sich der Ap. an das eigne Bewusstsein seiner Leser, da er nicht Neues lehren, sondern ihnen das Bekannte zu ernster Beherrzigung vorlegen will. — *ὅτι δίκαιός ἐστι*. Das Präsens *ἐστι* steht weder h., noch 3, 5. 4, 17. für *ἦν* (*Storr*). Zweifelhaft ist, ob als Subject *Christus* (*a Lapide, Lorinus, Bengel, Rickli, Frommann, Myrberg*, 1. Aufl. dies. Comm. u. A.) oder *Gott* (*Baumg.-Crusius, Neander, Gerlach, Köstlin, Düsterdieck, Erdmann, Ebrard* u. A.) zu denken ist, für *jenes* spricht, dass vorher, nicht nur V. 25. bei *αὐτός* und V. 27. bei *ἐν αὐτῷ*, sondern auch V. 28 bei *ἐφανερῶθῃ, ἀπ' αὐτοῦ* und *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* offenbar *Christus* gemeint ist; für *dieses*, dass bei dem folgenden *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* das Pronomen auf das Subject zu *δίκαιός ἐστι* zurückgeht, der Begriff *γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ* aber in der Schrift nie vorkommt, wie denn Johannes gleich im Folgenden die Christen *τέκνα Θεοῦ* nennt und sich V. 9. des Ausdrucks *γεγεννήμενος ἐκ τοῦ Θεου* bedient (vrgl. 4, 7. 5, 1. 4. 18.). Aus dem Prädicat *δίκαιος* lässt sich nichts schliessen, da dieses Attribut von Joh. sowohl Gott (1, 9.), als auch Christus (2, 1.) beigelegt wird. Da sich bei dem dem Joh. eigenthümlichen Ineinanderschauen des Vaters und des Sohnes (oder Gottes und Christi) nicht unschwer erklären lässt, wie er von einem zum andern übergehen kann, ohne



dies besonders zu markiren, so scheint es, nach der constanten Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Schrift, sicherer bei *δίκαιός ἐστι* Gott, als *Christus* als Subject zu ergänzen. Ungeeignet ist es mit *Storr*, *Lücke* u. A. *δίκαιος* auf Christus, *ἐξ αὐτοῦ* dagegen auf Gott zu beziehen, weil der Gedanke des Ap. dadurch seine eigenthümliche Schärfe (*Bengel*: justus justum gignit) verlöre \*). — Die Aussage, dass Gott *δίκαιος* ist, entspricht der, dass er *γῶς* ist (Kap. 1, 5); aus V. 28. folgt nicht, dass h. unter *δίκαιος* die justitia judicialis zu verstehen ist; *Erdmann*: quum *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ad *δίκαιός ἐστι* referendum sit, hoc justitiam Dei sensu judiciali significare nequit, sed absolutam ejus sanctitatem. — *γινώσχετε*) ist h. nicht für den Indicativ (*Beza*, *Bengel*, *Semler*, *Düsterdieck*, *Myrberg* u. A.), sondern, wie die Stellung zwischen *μένετε* V. 27. und *ἴδετε* Kap. 3, 1. bezeugt, mit *Vulg.*, *Grotius*, *Russm.*, *Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Lücke*, *Erdmann*, *Ebrard* u. A. für den Imperativ zu halten: „so erkennet d. h. so merket und bedenket.“ — *ὅτι πᾶς — γεγεννηται*) Dasselbe Verhältniss, in welchem nach Kap. 1, 6. *κοινωνία ῥέχει μετὰ Θεοῦ* und *περιπατεῖν ἐκ τῆς ᾧ* zu einander stehen, findet zwischen *γεγεννησθαι ἐκ Θεοῦ* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* statt, indem das letztere der thatsächliche Erweis von jenem ist, so dass jeder, der die Gerechtigkeit übt — aber kein Anderer — aus Gott geboren ist; wer sie nicht übt, zeigt dadurch, dass er auch nicht aus Gott geboren ist. — Dass es den Gedanken des Ap. verkehren heisst, wenn *Episcopus* das nasci ex Deo nicht als Bedingung, sondern als Folge des exercitii justitiae bezeichnet, bedarf keines Beweises. Die richtige Auffassung bei *Bengel*, *Neander*, *Besser*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*, *Ebrard* \*\*). Durch *τὴν δικαιοσύνην* wird die Gerechtigkeit schlecht-

\*) *Sander* lässt die Frage unentschieden; doch stellt er die Alternative richtig auf: „Muss *δικ.* auf Christus bezogen werden, so auch *ἐξ αὐτοῦ*. Kann aber durchaus das letztere nicht stattfinden, kann *ἐξ αὐτοῦ* nur auf Gott bezogen werden, so muss auch *δίκαιος* sich auf Gott beziehen.“

\*\*) Den Gedanken, dass nur der, welcher aus Gott geboren ist, die Gerechtigkeit üben kann, spricht Joh. hier nicht eigentlich aus, aber er liegt in dem voranstehenden *πᾶς* angedeutet. Wenn *Lücke* in der 2. Ausg. sagt: „Man hätte eigentlich *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ, ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην* erwarten sollen; allein Joh. scheine die Ansicht zu haben, in seinen Lesern das Bewusstsein der Kindenschaft Gottes durch Christus zu wecken, desshalb stelle er das umgekehrte Verhältniss auf“, so ist dies unrichtig, da h. vielmehr das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* den Hauptton hat, in der 1. Ausg. hatte *Lücke* den Gedanken des Ap. richtig dargestellt.



hin, dem ganzen Umfange des Begriffes nach, bezeichnet: zu dem Ausdruck *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* vrgl. den synonymen Begr. *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* Kap. 1, 6.; ähnlich im Hebr. *הַיָּשִׁיר הַיָּשִׁיר* 1. Mos. 18, 19. Jes. 56, 1. Ps. 14, 15. im N. T. vrgl. Matth. 6, 1. Auf *ποιεῖν* liegt ein nicht zu überschender Nachdruck; vrgl. Kap. 3, 18.; denn erst in der *That* beweist sich die Wahrheit der Empfindung und des Wortes.

### KAP. III.

V. 1. Statt *ἔδωκεν* lesen A. G. den Aorist: *ἔδωκεν*; die l. r. ist jedoch durch die Ueberzahl der Autoritäten hinlänglich gesichert. — Die LA. *ὕμῃν* in B. ist auch von *Buttm.* nicht aufgenommen, mit Recht, da sie wohl nur der Beziehung auf die 2. Pers.: *ἴδετε* ihre Entstehung verdankt. — Nach *κληθῶμεν* findet sich in A. B. C., vielen Minuskeln u. Versionen, bei Thph. Aug. Bed. der Zusatz: *καὶ ἐσμέν*; die Vulg. u. andere lat. Vers. haben: *et simus*; Oecum. im Comment.: *ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι* und Thph. im Comment.: *γενέσθαι τε καὶ λογιθῆναι*. — Nach diesen Autoritäten scheint der Zusatz ächt zu sein; *Lachm.* u. *Buttm.* haben ihn in den Text aufgenommen, nicht so *Tischendorf*, er fehlt in G. K., mehreren Minuskeln, Copt. al. Die meisten Ausleger erwähnen ihn entweder nicht oder erklären ihn für ein Glossem; ein solches kann er allerdings — hergenommen aus V. 2. — sein; allein das Uebergewicht der Autoritäten ist für die Aechtheit. *Düsterdieck* nimmt an, dass die Auslassung ihren Grund in einer falschen Erklärung des *κληθῶμεν* hat. — V. 2. Nach *οἴδαμεν* hat die l. r. *δὲ* (G. K. al. Syr. Copt. al. Thph. Oec. al.), was mit *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* nach A. B. C., mehreren Minuskeln etc. zu streichen ist; die Einschließung erklärt sich leicht aus dem scheinbaren Gegensatze zu dem Vorhergehenden. — V. 4. ist die l. r. *ἡ ἀμαρτία* durch sämtliche Autoritäten gesichert; *Lachm.* om. *ἡ*, jedoch, wie *Tisch.* bemerkt, sine teste, da auch B., auf den sich *Lachm.* beruft, *ἡ ἀμαρτία* liest. — V. 5. *τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν* l. r. nach C. G. K. al. Syr. al. Thph. Oec. Bed. (*de Wette*): *Lachm.*, *Tisch.* und *Buttm.* om. *ἡμῶν* nach A. B. al. Copt. Sah. al. Tert. Aug. al. Wahrscheinlich ist *ἡμῶν* späterer Zusatz, wenigstens lässt sich die Hinzufügung leichter als die Auslassung erklären. — V. 6. Zu der LA.: *ἐόρακεν* bei *Tisch.* VII. vergl. Kap. 1, V. 1. — V. 7. Statt der l. r. *τεχνία* (bei B. G. K. al. Verss. m. Thph. Oec. Tert. al. *Lachm.*, *Buttm.*) hat *Tisch.* *παιδία* aufgenommen, nach: A. C. al.

Copt. al.; die Entscheidung unsicher; möglich, dass *τεχνία* Correctur der in dem Briefe ungewöhnlicheren Anrede *παιδία* ist. Dass *παιδία*, wie *Ebrard* meint, hincincorrigirt ist, weil es in dem Kap. 2, 18 mit der Anrede *παιδία* beginnenden Abschnitte zum Schlusse *περὶ τῶν πλανώντων* V. 25. heisst und hier auf die Anrede dasselbe Verb (*μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς*) folgt, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. — V. 10. *Lachm.* hat in der grössern Ausg. statt der l. r.: *ποιῶν δικαιοσύνην*, die er in der kleinern beibehalten hatte, die von keinem Cod., sondern nur von der Vulg., einigen andern Versionen und mehreren Kirchenvätern (Or. Tert. Cyp. etc.) bezeugte Lesart: *ὦν δίκαιος* aufgenommen; offenbar ohne hinreichenden Grund. — Die Codd. A. C. K. al. haben vor *δικαιοσύνην* den Art. *τῇν*, wahrscheinlich eingefügt nach V. 7. u. Kap. 2, 29. — V. 11. Statt *ἀγγελία*, wofür fast sämtliche Autoritäten sprechen, will *de Wette* — jedoch mit Unrecht — nach C. al. und einigen Versionen: *ἐπαγγελία* lesen. — V. 13. *ἀδελφοὶ*) nach A. B. C. 27. al. Vulg. al. Aug. Oros. etc.; empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.*; die Rec. adj. *μου* nach G. K. al. — V. 14. *ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν*) l. r. nach C. G. K. Thph. Oecum.: *τὸν ἀδελφόν* ist jedoch für späteren Zusatz zu halten; es findet sich nicht bei A. B. al. Vulg. al. Aug. etc.; mit Recht von *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* weggelassen. — V. 15. Statt *αὐτοῦ*, wie *Lachm.* u. *Tisch.*, oder *αὐτοῦ*, wie die meisten Herausgeber schreiben, hat *Buttm.* nach B. *ἐαυτοῦ* aufgenommen: — *ἐν αὐτῷ* (oder besser *ἐν αὐτῷ*: *Tisch.*, *Buttm.*) l. r. nach B. G. K. al. Thph. Oec. — *Lachm.* hat nach A. C. al. *ἐν ἐαυτῷ* aufgenommen. — V. 16. Statt *τιθεῖναι* (l. r. nach G. K. al. Oec.) ist mit *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* nach dem überwiegenden Zeugnisse von A. B. C. al. der Aor. *θεῖναι* zu lesen. — V. 18. Nach *τεχνία* hat die Rec. (nach G. K. etc.) *μου*, dessen Aechtheit jedoch schon von *Griesb.* mit Recht bezweifelt ist. — Der Art. *τῇ* vor *γλώσσῃ*, der von der Rec. weggelassen ist, ist durch fast sämtliche Autoritäten sicher bezeugt. — Vor *ἔργῳ* hat die Rec.: *ἐν* nur nach dem Zeugnisse von K. weggelassen; fast sämtliche Autoritäten zeugen für die Aechtheit desselben; da die coordinirten Begriffe ohne *ἐν* stehen, so lag es nahe, die Präp. auch bei *ἔργῳ* wegzulassen. — V. 19. Vor *ἐν τούτῳ* liest die Rec. nach C. G. K., den meisten Minuskeln, Versionen etc. *καί*, was auch von *Tisch.* aufgenommen ist. *Lachm.* u. *Buttm.* haben es weggelassen; es fehlt in A. B. al. Vulg. Copt. al.; es ist jedoch wahrscheinlich ächt; ausgelassen, weil es für die Gedankenverbindung unpassend schien. — Statt *γινώσκομεν*, l. r. nach G. K. al. Vulg. etc. (*Tisch.*), lesen A. B. C. al.\*) mehrere Versionen etc.

\*) *Lücke*, dem *Sander* nachschreibt, sagt, dass C. nicht für *γινώσκουμεθα* zeuge, allein nach *Tischendorf* ist dies allerdings der Fall.

γνωσόμεθα (*Lachm.*, *Buttm.*); da letzteres die schwierigere Lesart ist und überdies die bedeutendsten Autoritäten für sich hat, so ist es für ächt zu halten; *Bengel* und *de Wette* nehmen an, dass das folgende *πίσσομεν* die Aenderung des Präsens ins Futur veranlasst habe; allein eben so möglich ist, dass der Indikativ von den Abschreibern nach der öfters vorkommenden Formel ἐν τούτῳ γνώσομεν 2, 3, 3, 24, 4, 2, 5, 2. ein corrigirt ist (*Erdmann*). — τὰς καρδίας ἡμῶν) l. r. nach A.\*\* C. G. K., fast allen Minuskeln, mehreren Versionen, *Thph.* *Oec.* *Bed.*; von *Tisch.* u. *Lachm.* (in der gr. Ausg.) beibehalten; in der kl. Ausg. hat *Lachm.*: τὴν καρδίαν ἡμῶν (so auch *Buttm.*) nach A.\* B. *Syr.* al.; der Plural wahrscheinlich nach V. 20. in den Singular verändert. — V. 20. Statt ὅτι ἐὰν schreiben *Lachm.* u. *Buttm.*: ὅ τι ἐὰν s. darüber die Erklärung des Verses. — Das ὅ τι vor μείζων, das *Lachm.* in d. kl. Ausg. (nach A. al. *Vulg.* al. *Oec.* etc.) weggelassen hatte, hat er in der grössern mit Recht wieder aufgenommen. Willkürlich ist die Aenderung desselben in ἔ τι, wie *Henr. Stephanus* lesen will. — V. 21. Die Aechtheit des ἡμῶν (l. r.) nach ἡ καρδία ist unsicher; *Tisch.* hat es nach C. G. K. etc. beibehalten; *Lachm.* u. *Buttm.* haben es nach A. B. al. *Vulg.* al. weggelassen. — Das ἡμῶν nach καταγνώσκῃ fehlt in B. u. C. und ist, wiewohl es dem Sinne nach kaum zu entbehren ist, von *Buttm.* weggelassen. Statt des fast von sämmtlichen Autoritäten bezeugten ἔχομεν hat *Buttm.* nach B. die L. A. ἔχει aufgenommen, die offenbar dem ἡ καρδία zulieb entstanden ist. — V. 22. *Buttm.* statt ὁ ἐὰν nach B. ὁ ἄν. — Statt der l. r. παρ' αὐτοῦ (nach G. K. etc.) ist mit *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* nach A. B. C. al. m. ἀπ' αὐτοῦ zu lesen. — V. 23. πιστεύσωμεν) l. r. nach B. G. K. al. pl. *Oec.* *Tisch.*, *Buttm.*; dagegen lesen A. C. al. *Thph.*: πιστεύομεν; von (*Griesb.* empfohlen, von *Lachm.* aufgenommen; wahrscheinliche Aenderung nach dem folgenden Praes. ἀγαπῶμεν, — Nach ἐντολήν fehlt bei G. K. al. ἡμῖν (von *Tisch.* ausgelassen). Die bedeutendsten Autoritäten bezeugen die Aechtheit des ἡμῖν.

---

V. 1. Von dem ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (Kap. 2, 29.) aus wendet sich der Ap. zu dem Gedanken, dass er und seine Leser Kinder Gottes seien, woraus er die für sie stattfindende Nothwendigkeit des ποιεῖν ἵν' δικαιοσύνην deducirt. Zuerst aber weist er seine Leser auf die Liebe Gottes, durch welche sie Kinder Gottes geworden sind, hin, indem er sie zur Betrachtung derselben durch ἴδετε auffordert. — ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ) *welch eine Liebe uns der*

Vater gegeben hat. ποταπός (spätere Form für ποδαπός eigentlich = von wannen?), im N. T. nie in der directen Frage, ist zwar eigentlich nicht = quantus, sondern = qualis (vgl. Luk. 1, 29. 2. Petr. 3, 11), wird aber öfters als Ausdruck der Verwunderung über etwas besonders Herrliches gebraucht (vgl. Matth. 8, 27. Mark. 13, 1. Luk. 7, 39.), so dass die Bedeutung von qualis in die von quantus hinüberspielt; so ist es auch h. zu fassen. — ἀγάπην διδόναι nur hier; διδόναι ist bezeichnender als ἐνδεικνύναι oder ähnl., es heisst: „geben, zu eigen schenken.“ Gott hat seine Liebe zu unserm Eigenthum gemacht. Ganz unrichtig ist es διδόναι = destinare, und den Gedanken abschwächend: ἀγάπην metonymisch „für Liebeszeichen“ (Grotius) oder für: effectum charitatis (Socin) zu nehmen\*). Die Beziehung, welche Calvin in dem Worte findet, indem er sagt: quod dicit datam esse caritatem, significat: hoc merae esse liberalitatis, quod nos Deus pro filiis habet, ist von Joh. nicht indicirt. — Zu ἡμῖν bemerkt a Lapide: indignis, inimicis, peccatoribus. — Der Name ὁ πατήρ weist schon auf das folgende: τέκνα θεοῦ hin. ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν) Paulus, de Wette, Lücke u. A. halten ἵνα in seiner ursprünglichen Bedeutung fest; „die Grösse der göttlichen Liebe“, sagt Lücke, „liegt in der Sendung des Sohnes Kap. 4, 10.“ An sich ist dieser Gedanke richtig; allein der Sendung Christi gedenkt der Ap. h. nicht; die Ergänzung ist daher willkürlich, hier liegt ihm nur die That-sache am Herzen, dass wir — als Gläubige — Kinder Gottes genannt werden: „dies ist der erweiss und die frucht der liebe“ (Spener); ἵνα steht h. demnach in modificirter Bedeutung, synonym mit ἐν τοῦτῳ, ὅτι, nur dass durch ἵνα das τέκνα θ. κληθ. bestimmter als das Ziel (jedoch nicht als der Zweck einer davon unterschiednen That) der Liebe des Vaters bezeichnet ist; Ebrard giebt den Sinn durch die Erklärung ποι. ἀγ. δέδωκεν ἡμ. ὁ πατήρ ἐν τῷ βούλεσθαι ἵνα etc., insofern nicht zutreffend an, als die Liebe Gottes uns nicht in seinem Willen, sondern in der daraus hervorge-

\*) a Lapide erklärt in katholischem Interesse ἀγάπην: i. e. charitatem tum activam (actum amoris Dei quo nos mire amat), tum passivam nobisque a Deo communicatam et infusam. Videte quantam charitatem — nobis — praestitit et exhibuit Deus, cum — charitatem creatam nobis dedit et infudit, qua filii Dei nominamur et sumus. — Sehr treffend Luther in seinen Scholien: usus est Joannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis Deum donum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum etc.

gangenen Thatsache gegeben ist. — *καλεῖσθαι* erklärt *Bmg.-Crusius* mit Unrecht = *ἔξουσίαν ἔχειν γενέσθαι*, Joh. 1, 12., so dass der Sinn wäre, „dass wir das *Recht* haben uns Gottes Kinder nennen zu *dürfen*“ (*Neander*); sehr gewöhnlich ist es, *καλεῖσθαι* = *εἶναι* zu nehmen, *Augustin*: hic non est discrimen inter *dici* et *esse*; dies ist so weit richtig, als der Name, von dem h. die Rede ist, inanis esse titulus non potest (*Calvin*), denn: „wo Gott Namen giebt, da giebt er allezeit das Wesen selber mit“ (*Besser*); in dem *καλεῖσθαι* liegt das *εἶναι* mit eingeschlossen; doch ist gerade das *Genanntwerden* bedeutsam, da erst im *Namen* das *Sein* offenbar wird und sich durch jene Namengebung die Sonderung der Gläubigen von der Welt thatsächlich vollzieht. Statt *τέκνα αὐτοῦ* sagt Joh. τ. Θεοῦ, weil er den vollen Namen selbst angeben will. Weniger hat die Ansicht von *Bmg.-Crus.* für sich, dass der Ap. *πατήρ* und *Θεοῦ* einander gegenübergestellt habe, um anzudeuten: „er gab es uns *liebend*, dass wir mit der *Gotttheit* verbunden wären, indem jenes den göttlichen Willen, dieses das göttliche Wesen bezeichne.“ — *καί ἐσμεν*, was nach dem Uebergewicht der Autoritäten schwerlich blosses Glossem ist, s. d. krit. Bemerkk., sagt Joh., und zwar in selbständiger Form, unabhängig von *ἵνα* (falsch Vulg.: *simus* \*), um das in dem *κληθώμεν* allerdings schon liegende Moment des Seins noch besonders hervorzuheben. — Nicht um die Gläubigen über die Verfolgungen, die sie von der Welt zu leiden haben, zu trösten (*de Wette, Lücke* u. A.), sondern um den Gegensatz, in welchem die Gläubigen als *τέκνα Θεοῦ* zur Welt stehen, und die Grösse der Liebe des Vaters, der ihnen jenen Namen gegeben hat, zu markiren,

\*) *Ebrard* meint, *ἐσμεν* könne zwar nicht nach der *Buttmann'schen*, wohl aber nach der *Johanneischen Grammatik* von *ἵνα* abhängig sein; unrichtig, denn das Futur steht nach *ἵνα* nicht bloss bei Joh., sondern auch sonst öfters im N. T., der Indikativ des Präsens dagegen findet sich nach *ἵνα* gerade bei Joh. auch nicht an einer Stelle sicher bezeugt, während er bei Paulus 1. Kor. 4, 6. und Gal. 4, 17. nicht zu bezweifeln ist (vergl. übrigens *Al. Buttm.* S. 202. Anm.); am wahrscheinlichsten bleibt es deshalb, dass *καί ἐσμεν* von Joh. zwar nicht als ein triumphirender Ausruf, wohl aber als eine das Vorherg. bestätigende Aussage über seiner Leser wirklichen gegenwärtigen Zustand hinzugefügt ist. Wird *ἐσμεν* als von *ἵνα* abhängig angesehen, so ist man gezwungen den Begr. *κληθώμεν* abzuschwächen, denn die Annahme *Ebrard's*, dass in *κληθώμεν* das Verhältniss Gottes zu uns oder das Moment „des Versöhntseins“, in *ἐσμεν* dagegen „unser Verhältniss zu Gott oder das Moment der Wesensumwandlung und Erneuerung“ liege, entbehrt jedes haltbaren Grundes.



fährt der Apostel fort: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς) διὰ τοῦτο geht auf den vorhergehenden Gedanken zurück; also: deshalb, weil wir Gottes Kinder sind; das folgende ὅτι dient dann zur Begründung, warum die Welt uns als τέκνα Θεοῦ nicht kennt. Zwar lässt sich διὰ τοῦτο auch unmittelbar mit ὅτι verbinden (*Bmg.-Crus.*); allein bei dieser Beziehung würde der Satz zu unverbunden eintreten. — Zu ὁ κόσμος vrgl. Kap. 2, 15. — οὐ γινώσκει heisst: „kennt uns nicht“, d. i. unsere innere Natur, die wir als τέκνα Θεοῦ besitzen, ist der Welt etwas Unbegreifliches; von Gott abgewandt ist ihr das Göttliche fremd und unverständlich; vrgl. Joh. 14, 17. Ohne Noth weichen manche Ausleger von dieser eigentlichen Bedeutung des Wortes ab; so *Grotius*, der es = non agnosceat pro suis; *Semler*, der es = nos rejicit, reprobatur; *Bmg.-Crus.*, der es = μισεῖ („darum ja mag uns die Welt nicht, weil sie ihn, Gott, nicht mag“) erklärt. — ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν) „denn sie hat ihn, nämlich Gott oder den Vater nicht erkannt“; falsch erkl. *S. Schmidt* ἔγνω durch: credere in Deum; *Episcopius* durch: jussa Dei observare; der Joh. Begr. des Erkennens ist, wie bei γινώσκει, so auch bei ἔγνω, festzuhalten (*Düsterdieck, Ebrard*).

V. 2. Nach nachdrucksvoller Wiederaufnahme des ἔσμεν weist der Ap. auf die jetzt noch verborgene zukünftige Herrlichkeit der τέκνα Θεοῦ. Er beginnt mit der Anrede ἀγαπητοί, die sich ihm hier um so mehr aufdrängt, als er sich mit seinen Lesern in der gemeinsamen Kinderschaft Gottes aufs engste verbunden fühlt (so auch *Düsterdieck*). — νῦν τέκνα Θεοῦ ἔσμεν) νῦν steht in Bezug auf die Zukunft (οὐπω); ein Gegensatz gegen das unmittelbar Vorhergehende (*Lücke*: „bei aller Verkennung von Seiten der Welt sind wir dennoch wirklich schon jetzt Kinder Gottes“; so auch *Düsterdieck*) ist dadurch nicht angedeutet. Hiemit ist die gegenwärtige Herrlichkeit des gläubigen Christen bezeichnet; ehe der Ap. die zukünftige nennt, macht er darauf aufmerksam, dass diese eine noch verborgene ist: καὶ οὐπω ἐφανερῶς ἡ τί ἐσόμεθα) φανερωσθαι kann, wie *Ebrard* bemerkt, „an sich beides heissen, sowohl faktisch offenbar werden, sich thatsächlich herausstellen oder: der Erkenntniss geoffenbart werden“; die meisten Ausleger nehmen das Wort hier mit Recht in der ersten Bedeutung; zwar behauptet *Ebrard*, diese Erklärung sei sprachlich unmöglich, weil φανερώω, als eine Frage regierend, nur und allein die Bedeutung des theoretischen Offenbarens haben könne; allein diese Behauptung ist un-

begründet, da bekanntlich im neutestamentlichen Sprachgebrauch (ja selbst bei den Classikern) das Fragwort *τίς*, *τί* bisweilen vorkommt, wo nach der Regel eigentlich das Relativ stehen sollte; vrgl. *Winer* S.152. *Al. Buttm.* S.216; und zwar namentlich dann, wenn der Gedanke eine vorausgesetzte Frage, wie dies hier der Fall ist, involvirt \*). Dass *φανερωθῆναι* h. nicht von dem theoretischen Offenbartwerden verstanden werden kann, erhellt 1, daraus, dass kein *ἡμῖν* dabei steht, was *Ebrard* willkürlich einschiebt, indem er erklärt: „es ist *uns* bis jetzt noch nicht geoffenbart, *uns* noch keine Kunde darüber mitgetheilt worden“; 2, daraus, dass der Ap. selbst gleich nachher sagt, was die Christen künftig sein werden; 3, daraus dass ein Bekenntniss des gegenwärtigen Nichtwissens dem natürlichen Gedankenzusammenhange widerstrebt; 4, daraus, dass sich bei dieser Auffassung für die folgenden Worte *οἶδαμεν* etc. ein sehr künstlicher Gedanke ergibt, s. hernach. — Durch *οὐπω ἐφανερώθη* etc. sagt der Ap. demnach aus, dass der zukünftige Zustand derer, die gegenwärtig *τέκνα θεοῦ* sind, noch verborgen, noch nicht ans Licht getreten ist (vrgl. *Col.* 3, 3. *Rom.* 8, 18.) \*\*). Dies Zukünftige ist zwar etwas von dem Gegenwärtigen Verschiedenes, aber nicht *absolut* Neues, sondern das, „was in dem Gegenwärtigen latitirt u. angelegt ist“ (*Düsterd.*) — *οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ* etc.) Mit *οἶδαμεν* spricht der Ap. sein und seiner Leser Bewusstsein von dem, was sie als *τέκνα θεοῦ* zukünftig sein werden, aus. — Zu *φανερωθῆναι* ist *τί ἐσόμεθα* zu ergänzen; die Bedeutung ist dieselbe, die es vorher hat; so erklären richtig *Dilymus*, *Augustin*, *Socin*, *Grotius*, *Paulus*, *Baumg.-Crusius*, *de Wette*, *Semler*, *Lücke*, *Düsterdieck*, *Erdmann* u. A. Indem *Ebrard* gleich-

\*) Zu vrgl. ist vornehmlich *Apgesch.* 13, 25. Nach *Buttm.* steht das Interrogativ für das Relativ nur nach Prädikatsbegriffen, die eine gewisse Aehnlichkeit mit den Verbis sentiendi etc. haben, so namentlich nach *ἔχειν* (*Mark.* 8, 1. 2.); doch ist diese Aehnlichkeit bisweilen eine mindestens sehr entfernte, so bei *δοθήσεται* *Matth.* 10, 19. und bei *ἐτοιμάσων* *Luk.* 17, 8., wo sich *Buttm.* zur Ergänzung eines vermittelnden Verbs genöthigt sieht. Uebrigens ist dem Verb. *φανερωθῆναι*, auch wenn es nicht das theoretische Offenbartwerden bezeichnet, eine Aehnlichkeit mit den Verbis sentiendi nicht abzusprechen, da das Heraustreten aus der Verborgenheit das Sichtbarwerden in sich schliesst.

\*\*) Ohne Grund behauptet *Ebrard*, dass diese Auffassung auf die Tautologie: „unser künftiger Zustand ist noch ein künftiger“ hinauslaufe, da der Ap. nach ihr vielmehr den Gedanken ausdrückt, dass der künftige Zustand der *τέκνα θεοῦ* von dem gegenwärtigen noch verschieden sein wird; worin offenbar nichts weniger als eine Tautologie enthalten ist.

falls *τί ἐσόμεθα* ergänzt, *γανερωθῇ* aber auch hier von der Erkenntniss versteht, ergiebt sich ihm der Gedanke: „wir wissen *vielmehr*, dass, wenn es uns kund werden wird, wir ihm *auch bereits* gleich sein werden“, wobei „der Nachdruck auf der *Gleichzeitig-Setzung* des theoretischen *γανερωθῆναι* mit dem faktischen *ὅμοιοι ἔσεσθαι* ruhen“ soll. Allein in dieser an unberechtigten Ergänzungen leidenden Auslegung wird eine durch nichts indicirte und dem Gedankenzusammenhange fremde Beziehung als Hauptmoment des Gedankens hervorgehoben. — Einige Ausleger suppliren zu *γανερωθῇ* als Subject *Χριστός* wie Kap. 2, 28, so schon *Syrus, Calvin, Beza, Hornejus, Calov, Semler* u. A. (*Myrberg* meint wenigstens, dass dies nicht omnino improbabile sei); dies ist jedoch unrichtig. da in diesem *γανερωθῇ* das unmittelbar vorhergehende deutlich wieder aufgenommen ist. Selbstverständlich ist es, dass dieses Offenbarwerden *ἐν τῇ παρουσίᾳ Χριστοῦ* stattfinden wird; vrgl. 2, 28. — *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*) *αὐτῷ* i. e. Deo, cujus sumus filii (*Bengel*); der Gedanke bleibt freilich wesentlich derselbe, wenn *αὐτῷ* = *Χριστῷ* (*Storr*) genommen wird, allein der Zusammenhang entscheidet für die erste Erklärung. Der Ap. sagt: wir werden Gotte *ὅμοιοι* sein; nicht *ἴσοι*, weil die Gottgleichheit nicht eine unbedingte, sondern eine durch das Wesen der Creatur — als solcher — bedingte sein wird; insofern lässt sich *ὅμοιος* durch „ähnlich“ übersetzen, nur hat dieser Begriff etwas Unbestimmtes in sich, weshalb *Sander* nicht mit Unrecht sagt, „dass dadurch die Spitze des Gedankens abgebrochen wird“. Da Joh. selbst diese zukünftige *ὁμοιότης* des Menschen mit Gott nicht näher bestimmt, so darf auch der Ausleger den allgemeinen Begriff nicht willkürlich nach der einen oder andern Seite hin, etwa durch die Beziehung auf die „Lichtnatur Gottes“ (*Ebrard*), oder die *δικαιοσύνη Θεοῦ* (*Düsterdieck*) oder die *δόξα Θεοῦ* (*de Wette*) beschränken \*). — *ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστι* Dieser Satz giebt den *logischen* Grund des vorhergehenden an; richtig *Calvin*: ratio haec ab effectu sumta est, non a causa; so dass der Sinn ist: „weil wir ihn sehen werden, wie er ist, so wissen wir, dass wir ihm gleich sein werden“ (*Rickli*, eben so *Socin, S. Schmidt, Erdmann, Myrberg* u. A.). Anders ist der Gedanke 2. Kor.

\*) *Bmg.-Crus.* u. A. citiren zu dieser Stelle 2. Petr. 1, 4.: *κοινωνοὶ τῆς Θείας φύσεως*; dies ist insofern unpassend, als der Verf. jenes Briefes mit diesem Ausdruck nicht sagt, was der Christ einst *sein* wird, sondern was er schon *ist*; und es daher vielmehr dem *τένερα Θεοῦ* entspricht.

3, 18., nach welchem *Bengel* erklärt: *ex aspectu, similitudo* (ähnlich sagt *Irenaeus* adv. haer. 4, 38.: ὁρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀγθαροσίας), wobei der Sinn ist: „das ansehen ist die ursach der gleichheit“ (*Spener*; eben so *Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Neander*, *Köstlin*, *Düsterdieck*, *Ebrard* u. A.). Allein *Joh.* will nicht erklären, woher dem Gläubigen das ὅμοιον εἶναι τῷ θεῷ kommt, sondern worauf das οἶδαμεν sich stützt. Die gewisse Hoffnung des Christen ist das Anschauen Gottes. In dieser Hoffnung liegt für ihn die Gewissheit, dass er Gott dereinst gleich sein wird; denn Gott kann nur von dem geschaut werden, der ihm gleich ist \*). Wenn *Rickli* zu ὁψόμεθα bemerkt: „nicht ein leibliches Sehen dessen der da Geist ist; es ist das Schauen im Geist, das Erkennen Gottes in seinem unendlichen Gotteswesen“, (ähnlich *Frommann* S. 217.) oder Andere dies ὁρᾶν einfach durch „recht erkennen“ und ähnl. erklären, so ist dies gegen den Sinn des Apostels; da, wie das Wort selbst schon zeigt, ein wirkliches Schauen gemeint ist. Für den Menschen in seinem irdischen Fleische ist Gott zwar unsichtbar; anders aber ist es mit dem verklärten Menschen in seinem σῶμα πνευματικόν (1. Kor. 15, 44.): er wird Gott nicht bloss erkennen (die Erkenntniss hat der Gläubige schon hier), sondern schauen; und zwar nicht mehr δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, sondern πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, 1. Kor. 13, 12. Vrgl. über das Schauen Gottes: Matth. 5, 8. 2. Kor. 5, 7. Offenb. Joh. 22, 4. — Durch καθώς ἐστι wird die volle Wirklichkeit des Wesens Gottes: „wie er nicht nur in einer abbildung u. s. w., sondern in sich selbst und in seinem wesen ist, seine vollkommne majestät und herrlichkeit“ (*Spener*) bezeichnet \*\*). Das Verhältniss der einzelnen Glieder dieses Verses ist von den Auslegern meistens als ein adversatives betrachtet worden; allerdings bilden auch νῦν und οὐπω einen Gegensatz, allein das verbindende καί zeigt, dass der Apostel die beiden ersten Gedanken weniger in ihrem Gegensatze gegen einander als in ihrer

\*) Auf die Frage *Düsterdieck's*, warum der Ap. dann nicht geschrieben habe: ὁψόμεθα αὐτόν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα? gilt die Antwort: weil er nicht das Anschauen Gottes, sondern die Gottgleichheit als das Ziel der göttlichen Liebe darstellen wollte.

\*\*) *Calvin*: Deus nunc se nobis conspiciendum offert, non qualis est, sed qualem modulus noster eum capit. Als Curiosum stehe h. die Erklärung *Oertel's*: „Einst nach mehreren Jahrhunderten — wird die Menschheit, die jetzt noch zu sehr am Geiste der Rohheit hängt, aufgeklärter, veredelter und seliger werden, und so — zur vollkommenen Kenntniss des Planes Gottes und des Zweckes Jesu gelangen.“



Coordination gedacht hat, indem es ihm darauf ankommt, beides gleichmässig zu betonen: sowohl, dass die Gläubigen jetzt wirklich τέκνα θεοῦ sind, als auch, dass ihnen eine jetzt noch verborgene Herrlichkeit — nämlich die Gottgleichheit — bevorsteht. Auch zwischen dem dritten und zweiten Gliede findet eine Art Gegensatz statt (daher die l. r. δέ), aber auch hier liegt es dem Ap. nicht daran, diesen Gegensatz hervorzuheben, sondern vielmehr dem negativ ausgedrückten Gedanken zu dessen Bestätigung den positiven Inhalt des christlichen Bewusstseins hinzuzufügen.

V. 3. zeigt die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung; nicht die Bedingung, woran die Erfüllung derselben geknüpft ist, wie *Lücke* meint. Dieselbe Gedankenverbindung, nur in Form der Ermahnung, 2. Kor. 6, 18. und 7, 1. 2. Petr. 3, 13. 14. — πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ) nämlich die Hoffnung, dereinst Gott gleich zu sein \*). „Bei dem πᾶς ὁ ἔχ. kann man, ganz wie 2, 29. im Sinne des Joh. auch die Kehrseite hervorheben; jeder — und nur ein solcher“ (*Düsterd.*). Die Phrase ἔχειν ἐλπίδα ἐπὶ c. dat. nur hier; Apgesch. 24, 15: ἔχ. ἐλπ. εἰς θεόν; doch ἐλπίζειν ἐπὶ c. dat.: Röm. 15, 12. und 1. Tim. 6, 17. — αὐτῷ i. e. θεῷ: Gott ist als der Stützpunkt, worauf sich die Hoffnung gründet, gedacht. Der Begr. des Festhaltens (*Spener*) liegt h. nicht in ἔχειν. — ἀγνίξει εἰς αὐτὸν καθὼς etc.) ἀγνίξειν (vgl. zu 1. Petr. 1, 22) nicht „sich rein erhalten“ (*à Mons, Bengel, Russmeyer* u. A.), sondern „sich reinigen d. i. sich von allem unheiligen Wesen frei machen“; Jac. 4, 8. steht es synonym mit καθαρίζειν. Diese Selbstreinigung folgt nothwendig aus der christlichen Hoffnung, weil diese darauf gerichtet ist Gott gleich, also auch heilig zu werden. — Hinsichtlich des Bedenkens, dass diese Reinigung als That des Menschen bezeichnet wird, sagt *Augustin*: videte quemadmodum non abstulit liberum arbitrium, ut diceret: castificat semetipsum. Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Castificas te, non de te; sed de illo, qui venit, ut habitet in te. Der thatkräftige Impuls dieses ἀγνίξειν εἰς αὐτὸν liegt nicht in dem natürlichen liberum arbitrium des Menschen, sondern in der Hoffnung, welche die Heilsthat Gottes an dem Menschen zur Voraussetzung hat. — Diese Reinigung geschieht nach dem Vorbilde (καθὼς) Christi (ἐκεῖνος V. 4.), der ἀγνός d. i. „rein von jeglicher sündlicher

\*) Ohne Grund will *Ebrard* h. unter ἐλπὶς das Kleinod, welches der Gegenstand des Hoffens ist, verstanden wissen.



Befleckung“ ist. Die Incongruenz, die in der Zusammensetzung des ἀγνίξειν ἑαυτόν des Christen und des ἄγρον εἶναι Christi liegt, darf nicht dazu verleiten καθώς h. anders als V. 7., Kap. 2, 6. 4, 17. zu fassen, nämlich = quandoquidem, so dass dieses Sätzchen ein zweites Motiv zum ἀγνίξειν ἑαυτόν hinzufügt, wie *Ebrard* meint; der Sinn ist vielmehr der, dass die Reinheit Christi den Christen das Vorbild ist, welches der Christ durch die Selbstreinigung auch in seinem Leben darzustellen bestrebt ist. — ἐστί: „die ἀγνότης ist eine Christo inhärirende Eigenschaft“ (*Lücke*); das Praes. steht nicht für das Praet., sondern bezeichnet „den ununterbrochen fortdauernden Zustand“; Kap. 2, 29.

V, 4. Der Gläubige ist zur Heiligung um so mehr verpflichtet, als alle Sünde ἀνομία ist. — πᾶς ὁ ποιῶν etc.) entsprechend dem Anfang des V. 3. πᾶς ὁ ἔχων etc. Es liegt dem Ap. daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmslose zu markiren. ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν steht als Gegensatz von ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην Kap. 2, 29, dem ἀγνίξειν ἑαυτόν V. 3. entgegen; indem nämlich der Ap. „dem positiven Satze V. 3. sein negatives Widerspiel entgegenstellen will“, „hebt er mit dem Gegensatze desjenigen Gedankens an, welcher in V. 3. den Prädicatsbegriff bildete und macht ihn zum Subjects-begriff“ (*Ebrard*); der best. Art. zeigt, dass der Begr. als ein bestimmter, den concreten Gegensatz zu ἡ δικαιοσύνη bildender seinem ganzen Umfange nach gemeint ist; willkürlich ist sowohl die Erklärung *Socin's* „in der Sünde bleiben“, als auch die von *Bmg.-Crus.*: „die Sünde in sich aufnehmen, bei sich bestehen lassen.“ Selbst die sehr gewöhnliche Bestimmung: „mit Wissen und Willen sündigen“ ist hier störend, da es sich h. nicht von der Art, wie die Sünde gethan wird, sondern von dem Thun der Sünde selbst handelt — καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ) „καὶ“ markirt die Vorstellung, dass das Thun der ἁμαρτία eben als solches zugleich das Thun der ἀνομία ist“ (*Düsterd.*), unter ἀνομία ist dem constanten Schriftgebrauch zufolge niemals das blosse Nicht-haben des Gesetzes (anders: ἄνομος 1. Kor. 9, 21.), sondern immer die Verletzung des Gesetzes, nämlich des göttlichen Gesetzes, der Ordnung Gottes, nach der der Mensch sein Leben führen soll, die Gesetzwidrigkeit (*Lücke*) zu verstehen. Der Sinn ist also: Wer die Sünde (sei es auf welche Weise es wolle) übt, der macht sich dadurch der Verletzung göttlicher Ordnung schuldig, er handelt gegen das θέλημα τοῦ θεοῦ Kap. 2, 17. Nach *Ebrard* drückt τὴν ἀνομίαν

ποιεῖ den Gegensatz von ἔχειν τὴν ἐλπίδα ταύτην V. 3. aus; allein richtiger ist es in jenem Satze — statt eines Rückschlusses — die Einführung eines neuen Momentes anzuerkennen, wodurch der scharfe Gegensatz gegen τὴν δικαιοσύνην (2, 29.) bezeichnet wird. — Die folgenden Worte: καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία sind hinzugefügt, theils jenen Gedanken zu begründen, theils die in demselben ausgesprochene Identität der ἁμαρτία und der ἀνομία mit Nachdruck zu betonen. Eine eigentliche Definition des Begriffes ἁμαρτία will der Ap. nicht geben (gegen Sander), sondern das Wesen derselben von der Seite aus bezeichnen, „wo ihr absoluter Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft am unbedingtesten hervortritt“ (Brückner). Den Gegensatz zwischen dem Wesen des Gläubigen, der ein τέκνον Θεοῦ ist und ὁμοιος Θεῷ sein wird, und der ἁμαρτία konnte der Ap. nicht schärfer ausdrücken, als dadurch, dass er die ἁμαρτία für die ἀνομία erklärte. Entstellt wird der Gedanke, sowohl wenn man den Begr. ἁμαρτία auf eine bestimmte Art der Sünde beschränkt (a Lap. loquitur proprie de peccato perfecto, puta mortifero), als auch dadurch, dass ἀνομία zum Subject und ἁμαρτία zum Prädikat gemacht wird \*); so wie dadurch, dass Beziehungen eingemischt werden, die dem Zusammenhange fremd sind \*\*). Das καί, wodurch die beiden Sätze mit einander verbunden werden, übersetzt und erklärt Bengel durch: imo; mit der Bemerkung: non solum conjuncta est notio peccati et iniquitatis, sed eadem; dies ist unrichtig, da schon der erste Satz nicht eine blosser Verbindung, sondern die Identität ausspricht. Der Ap. hätte statt καὶ die Begründungs-Partikel οὖν oder dgl. schreiben können, allein durch καὶ gewinnt der Gedanke des zweiten Satzes eine selbständigere Stellung.

V. 5. enthält einen neuen Beweis der Unverträglichkeit des christlichen Lebens mit der Sünde; dieser liegt in

\*) Köstlin (S. 246.) beruft sich für diese Constr. auf Joh. 1, 1.: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, indem er voraussetzt, dass καὶ ἁμαρτία etc. zu lesen ist; s. jedoch d. krit. Bemerk. Gegen diese Constr. spricht überdies, dass ἁμαρτία hier in einem andern Sinne genommen werden müsste, als vorher, nämlich wie K. sagt: „Das erste Mal heisst ἁμαρτία sündiges Handeln, das zweite Mal Verschuldung gegen Gott.“

\*\*) Dies geschieht z. B. in Hilgenfeld's Erklärung: „Nicht ein jeder, der von den Ceremonialgesetzen abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der ἀνομία“; nicht minder in der Bemerkung Calvin's, „die Summa des Gedankens sei, dass das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, Gott verhasst sei und von Gott nicht ertragen werden könne.“

Christus, auf dessen Vorbild der Ap. bereits V. 3. hingewiesen hatte. Von Christus sagt Joh., indem er sich dabei auf das Bewusstsein seiner Leser beruft (οἷδατε), zweierlei aus: 1) dass die Erscheinung desselben (ἐφανερώθη, ein Ausdruck, der auf das frühere Verborgensein Christi im Himmel hinweist) den Zweck hatte: ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ und 2) dass derselbe ohne Sünde ist. — τὰς ἁμαρτίας αἶρειν kann zwar an sich „die Sünden tragen“ heissen, nämlich als Sühnopfer, um dadurch die Vergebung derselben zu bewirken, hier aber heisst es „die Sünden wegnehmen, fortschaffen“: denn wenn auch der Hebr. Ausdruck: נָשָׂא נֶשֶׁת beides bezeichnet, so übersetzen die LXX. dies doch *nur* im zweiten Sinne durch αἶρειν; im ersten dagegen durch γέρειν (vgl. Meyer zu Joh. 1, 29. u. m. Com. zu 1. Petr. 2, 24.); überdies bedeutet αἶρειν bei Joh. constant: „wegnehmen“; vgl. 11, 48. 15, 2. 17, 15. 19, 31. 38.; und für diese Bedeutung entscheidet auch der Gedankenzusammenhang, denn wenn auch in dem Gedanken, dass Christus die Sünden getragen, indem er für sie litt, ein mächtiger Antrieb liegt, die Sünden zu meiden, so tritt doch der Gegensatz des christlichen Lebens gegen die Sünde unmittelbarer und schärfer hervor, wenn das Wegnehmen der Sünden als der Zweck der Erscheinung Christi bezeichnet wird. Richtig sagt Köstlin (S. 180.): „der Ausdruck bedeutet: die Sünden selbst, nicht aber ihre Schuld oder Strafe wegnehmen, denn daneben steht καὶ ἡμ. ἐν αὐτῷ οὐκ ἔσιν und V. 8. ἔργα τοῦ διαβόλου.“ Diese Erklärung bei Calvin, Luther, Russmeyer, Paulus, Bmg.-Crus., Neander, Frommann (S. 449.), Düsterdieck, Myrberg, Ebrard u. A., wogegen Lücke, de Wette, Erdmann u. A.) αἶρειν = „tragen“ erklären; Lücke: „der Zweck der Erscheinung Christi ist das Tragen der Sünden als heiliges Opfer im Tode“; während Andere, wie Beda („tollit et dimittendo quae facta sunt et adjuvando ne fiant et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint), Socin, a Lapide, Spener, Sander, Besser (auch Lücke in d. 1. Ausg. \*)), beide Bedeutungen mit einander verbinden. — Fast alle Ausleger, ausser Lücke und de Wette, lassen ἡμῶν unberücksichtigt; diese beiden Ausleger aber halten das Pronom. für die richtige Lesart, Lücke „weil Joh. sonst

\*) „Αἶρειν τ. ἡμ. ἡμῶν entspricht dem καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμ. 1, 7. und bezeichnet den ganzen Umfang der Erlösungsthätigkeit Christi, das Amt des Sündentilgens sowohl in idealer Beziehung, durch den Act der Sündenvergebung, als auch in realer Beziehung, durch den Act der Heiligung der Erlösten.“

τὴν ἁμαρτίαν geschrieben haben würde“, *de Wette* „weil die Auslassung durch die Erklärung des ἀρθεῖν = weg-schaffen veranlasst zu sein scheine“; allein natürlicher ist die Annahme, dass ἡμῶν hinzugesetzt ist, um dem τὰς ἁμαρτίας eine bestimmtere Beziehung zu geben. Mit Recht hebt *Düsterd.* gegen ἡμῶν hervor, dass in dem ganzen Abschnitte V. 4—10. keine directe Applikation ausgedrückt sei; so wie er zu der Pluralform τὰς ἁμαρτίας bemerkt, dass „dadurch die Vorstellungsweise insofern lebendiger wird, als die ganze Masse aller einzelnen Sünden angeschaut wird.“ Zu beachten ist, dass Joh. Christus nicht nach pelagianischer Auffassungsweise nur als das *Motiv* für die freie Selbstbestimmung des Menschen, sondern als den den Willen des Menschen bestimmenden wirksam lebendigen Grund der Heiligung betrachtet. Sein Kreuzestod vornehmlich ist es, von dem, wie die Vergebung der Sünden, so auch (in und mit dieser) die Kraft des neuen Lebens ausgeht, in welcher der Gläubige sich heiligt (ἀγνίζει), wie Er selbst heilig (ἅγιός) ist. — Das Zweite, was Joh. von Christus aussagt, ist: καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι. Der Sinn dieser Worte ist nicht, dass in denen, die in Christo sind, keine Sünde ist (*Calvin, Paulus*), sondern: dass Christus selbst ohne Sünde ist; vrgl. V. 3. Kap. 2, 29. Dieser Satz soll nicht den vorhergehenden Satz begründen (*a Lapide*: ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi; so auch *Oecum., Lorinus, Bmq.-Crus., Sander, Neander*); sondern er ist demselben coordinirt (*Lücke, de Wette, Düsterdieck*), um als Grundlage für die folgende Aussage zu dienen. — Das Präsens ἐστὶ steht weder statt des Praet. (*Grotius*); noch ist es mit *Winer* (S. 239.) so zu erklären, dass „die Un-sündlichkeit Jesu als eine im Glauben noch gegenwärtige betrachtet wird“; sondern es bezeichnet vielmehr, wie V. 3. die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande. —

V. 6. πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ (i. e. Χριστῷ) μένων) geht auf die Ermahnung Kap. 2, 27. zurück; μένειν, nicht bloss = inesse, drückt die feste Gemeinschaft aus. — οὐχ ἁμαρτάνει) Hiemit stellt Joh. das Bleiben in Christus und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, dass der gläubige Christ überall nicht mehr sündige oder dass wer noch sündigt auch noch nicht in Christus sei, denn dass dem Christen auch die Sünde noch anhafte und er deshalb fortwährend sowohl der vergebenden und erlösenden Gnade Gottes und der Fürbitte Christi als auch der Selbstreinigung bedürfe, spricht



er Kap. 1, 8—10. 2, 1. 2. 3, 3. deutlich genug aus. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs darf man nicht darin suchen, dass man dem Worte *ἀμαρτάνειν* h. eine andere Bedeutung giebt, als die es sonst hat (z. B. = persistere in peccato; oder mit *Cappellus* = scelusatum esse, oder = peccata mortalia begehen); aber auch nicht darin, dass man sich auf die *ideale* Anschauungsweise des Ap. (*de Wette*, *Düsterdieck*) beruft, denn „Joh. hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebt, oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen“ (*Sander*), wie dies deutlich aus dem *γαρερά ἐστι* V. 10. erhellt; sondern nur in der Thatsache, dass der Christ, der ein *τέκνον Θεοῦ* ist, den Widerspruch in sich selbst trägt, dass er einerseits zwar wirklich noch sündigt, andererseits aber doch auch wirklich von der Sünde frei ist; so frei von ihr, dass er nicht sündigen *kann* (V. 9.); er hat mit der Sünde thatsächlich gebrochen, so dass er seinem innersten Wesen nach im entschiedenen Gegensatze gegen sie steht; freilich findet er sie zugleich noch in sich, und zwar so, dass er noch wirklich sündigt (Kap. 1, 10.), aber indem er sie bekennend die vergebende und erlösende Liebe des treuen Gottes an sich erfährt (Kap. 1, 9.) und mit allem Ernste das *ἀγνίζειν ἑαυτόν* übt, verliert sie immer mehr ihre Kraft gegen ihn und es erweist sich so, dass nicht mehr die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) es ist, was seine Lebensführung bestimmt; und darum kann der Ap. mit vollem Rechte sagen, dass wer in Christo bleibt nicht sündigt\*), was ganz dasselbe ist, wie wenn Paulus sagt: *εἰ τις ἐν Χριστῷ, καὶνὴ κρίσις τὰ ἄρχαία παρῆλθεν, ἰδὸν, γέγονε καὶνὰ τὰ πάντα* (2. Kor. 5, 17.). — Der in dem ersten Gliede ausgesprochene Gegensatz wird durch das zweite Glied noch geschärft, in-

---

\*) Treffend sagt *Besser*: „Ein Jeglicher, der in Christo bleibt, dem er einmal angehört, sündigt nicht, sondern sagt Nein zu der Sünde, die dem alten Menschen angehört, und widersteht ihrer fremden Gewalt. Ein Christ *thut* nicht die Sünde, sondern er *leidet* sie. Sein Wille, sein christliches Ich, ist nicht Eins mit der Sünde. *Sündenhass* ist die allgemeine Signatur der Kinder Gottes; *Sündenliebe* die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels.“ Die Erklärung *Augustin's*: in quantum in Christo manet, in tantum non peccat, genügt nicht, weil es darnach erscheint, als wäre das innerste Leben des Christen ein in sich getheiltes; richtig aber ist es, wenn er sagt: *etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur.*



dem Joh. nicht sagt: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων* — *οὐ μένει ἐν αὐτῷ*, sondern: *οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. — *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων* ist jeder, der sein Leben in der *ἁμαρτία* führt, also noch nicht aus dem *κόσμος* in die Zahl der Kinder Gottes eingetreten ist\*); ein solcher, sagt Joh., hat *αὐτόν* d. i. Christus nicht gesehen noch erkannt. *Lücke* nimmt die Perfecta: *ἑώρακεν* und *ἔγνωκεν* in präsentischer Bedeutung, jenes in der Bedeutung „des gegenwärtigen Besitzes der Erfahrung“, dieses in der Bedeutung „des gegenwärtigen Besitzes der bisher gewonnenen Erkenntniss“; allein der Context nöthigt nicht dazu, deshalb sind die Perfecta als solche festzuhalten, wiewohl zuzugeben ist, dass Joh. das Resultat als ein in die Gegenwart Fortdauerndes betrachtet. — Der Sinn der beiden Verba in ihrem Verhältniss zu einander ist sehr verschiedenen erklärt worden; nach einigen Auslegern bezeichnet *ἑώρακεν* etwas Geringeres (*Semler*, *Bmg.-Crus.*, *Lücke* in der 1. Ausg.), nach andern etwas Höheres (*Socin*, *Neander*, *Frommann* (S. 223.)) als *ἔγνωκεν*; bei jener Auffassung wird *οὐδὲ* = „noch viel weniger“, bei dieser = „und nicht einmal“ genommen; beides ist unrichtig, denn ein Gradunterschied ist durch nichts angedeutet; doch sind auch beide Ausdrücke nicht für gleichbedeutend zu halten, so dass *ἔγνωκεν* nur hinzugefügt wäre, um die *geistige Bedeutung* von *ἑώρακεν* zu markiren (*Dittserdieck*), denn wenn gleich *οὐδὲ* nicht nothwendig „disjungirend“ (*Lücke* Ausg. I.) ist, sondern auch bloss „anreihend“ (*Lücke* Ausg. II.) sein kann, so zeigt doch die Form der Sätze, indem zu jedem Verb das Object hinzugesetzt ist, dass *οὐδὲ* h. eine stärkere Betonung hat und dass Joh. mit den beiden Verben zwei verschiedene Begriffe hat ausdrücken wollen. Um diese zu bestimmen, muss die ursprüngliche Bedeutung der Wörter festgehalten werden; *ὁρᾶν* bezeichnet weder „die blosse historische Kunde von Christo“ (*Lücke*), noch die *perseverantia communionis cum Christo* (*Erdmann*) und *γινώσκειν* weder „die Erfahrung des Herzens“, noch gar „die Liebe“, sondern auch hier heisst *ὁρᾶν* *sehen* und *γινώσκειν* *erkennen*; das Schauen Christi aber findet dann

\*) *Ebrard* nennt diese Erklärung contextwidrig, weil „ja von V. 4. an von solchen die Rede ist, welche Christen sind, es aber an der Heiligung fehlen lassen, und erst am Schlusse von V. 6. gesagt wird, dass und wiefern solche Christen noch nicht für wahrhaft wiedergeborene gelten können“; aber 1) gehören nicht die *nicht* wiedergeborenen Christen noch dem *κόσμος* an? und 2) bezieht sich jene Erklärung nicht eben auf den Schluss des 6. Verses?

statt, wenn uns das unmittelbare Bewusstsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so dass das Auge unsers Geistes ihn als den, der er ist, in der Totalität seines Wesens erblickt; das Erkannthaben aber dann, wenn sich uns durch forschende Betrachtung das richtige Verständniss von ihm vermittelt hat, so dass wir uns wie seines Wesens, so auch seiner Beziehung zu uns klar bewusst geworden sind \*).

V. 7. Indem der Ap. den bezeichneten Gegensatz auf den letzten Grund zurückführen und ihn dadurch in seiner ganzen Schärfe hervortreten lassen will, beginnt er die neue, jedoch an das Vorhergehende sich anschliessende Gedankenreihe nach der eindringlichen Anrede *κερρία* (oder wahrscheinlicher *παιδιά*) mit der Warnung *μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς*, die, wie *Düsterd.* mit Recht bemerkt, nicht nothwendig in einer Polemik gegen Irrlehrer (etwa Antinomisten) begründet ist; vrgl. Kap. 1, 8. — *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι καθὼς* etc.) Zu *ποιεῖν τὴν δικ.* vrgl. Kap. 2, 29. Bei dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden sollte man als Prädikat erwarten, entweder: *ἑώρακεν αὐτόν* etc. (V. 6.) oder *ἐν αὐτῷ μένει* (V. 5.); allein es ist für Joh. eigenthümlich in den antithetischen Sätzen neue Begriffe und Beziehungen eintreten zu lassen. Durch den Zusatz: *καθὼς ἐκεῖνος* (i. e. *Χριστός*) *δίκαιός ἐστι*, setzt er den Begr. *δίκαιος* in unmittelbare Beziehung zu Christus, so dass der Gedanke dieses Verses den in sich schliesst, dass nur wer die *δικαιοσύνη* übt Christum erkannt hat und in ihm bleibt; denn gerecht *καθὼς Χριστός* (d. h. auf eine dem Urbilde Christi entsprechende

\*) Mit dieser Erklärung stimmt die von *Sander*, der *ἑώρακεν* von „der geistigen Intuition oder Anschauung“ und *ἔγνωκεν* von der „mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialectik und Forschung gewonnenen Erkenntniss“ erklärt, so wie die von *Myrberg*, wonach jenes die *immediata perceptio Christi spirituali modo homini se manifestantis*, dieses die *perdurans cognitio atque intelligentia* bezeichnet, im Wesentlichen überein. Wenn *Erdmann* das *ἔγνωκεν* als die *cognitio Christi* bestimmt, quae et intuitu et intellectu non solum personae Christi verum etiam totius ejus operis indolem complectitur, so ist dies insofern nicht zutreffend, als das intuitu gerade dem *ἑώρακεν* angehört. Sehr ungenügend ist die Erklärung *Ehrards*: *ὁρᾶν* sei „das Schauen Christi als des *Lichts*, *γινώσκειν* das *liebende Erkennen*“. Der Unterschied zwischen *ὁρᾶν* und *γινώσκειν* tritt auch darin hervor, dass bei jenem die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objects, indem sich dieses dem Auge des Geistes darstellt; bei diesem mehr auf Seiten des Subjects, indem dieses dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht, fällt.

Weise) kann nur der sein, der mit ihm in wirklicher Lebensgemeinschaft steht. Unrichtig ist es sowohl, mit *Bmg.-Crus.* zu erklären: „wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi“; als auch *δίκαιος* = „gerechtfertigt“ zu nehmen und den Sinn des Verses dahin zu bestimmen: „nur wer durch Christus gerecht gemacht ist, thut die Gerechtigkeit“ \*). — Zwischen den beiden Begriffen: *ποιεῖν τὴν δικ.* und *δίκαιον εἶναι* findet der Unterschied statt, dass der erstere die Thätigkeit, der zweite den Zustand bezeichnet. Die Wahrheit dieses beweist sich in jener. Wer die Gerechtigkeit nicht thut, bezeugt dadurch, dass er nicht gerecht ist.

V. 8. *ὁ ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν*) bildet den diametralen Gegensatz von *ὁ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, indem er denjenigen bezeichnet, dessen Leben ein Dienst der Sünde ist, „der in der Sünde als in seinem Elemente lebt“ (*Sander*). Während jener Christo angehört und ein *τέκνον Θεοῦ* ist, ist dieser *ἐκ τοῦ διαβόλου*: *ἐκ* bezeichnet auch h. nicht bloss die Angehörigkeit (*de Wette*), oder Aehnlichkeit (*Paulus*), oder Nachfolge (*Semler*), sondern, wie der Ausdruck *τέκνον τοῦ διαβόλου* (V. 10.) zeigt, die Abstammung (so auch *Ebrard*): das den Sünder beseelende Leben stammt vom Teufel; „nicht als ob der Teufel ihn geschaffen, sondern dass er das Böse in ihm gebracht“ (*Russmeyer*). — Die Wahrheit dieses Ausspruches bestätigt der Ap. durch die folgenden Worte: *ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*: Das Böse ist nicht des Menschen ursprünglich eigne That, sondern er ist zum Bösen verführt; der Teufel dagegen hat das Böse nicht anderswoher, sondern aus sich selbst; in ihm liegt der Anfang der *ἁμαρτία*; „er verhält sich zu allen menschlichen Sündern als der frühere und als der verführende Anfänger“ (*Nitzsch*: Syst. der christl. Lehre 5. Aufl. S. 235.); darum sagt Joh., er sündigt *ἀπ’ ἀρχῆς* (vgl. Joh. 8, 44.), was weder auf die Schöpfung der Welt (*Calvin, Lange*), noch auf den Anfang der res humanae (*Semler*), noch auf die Schöpfung des Teufels (*Bmg.-Crus.*), noch auf den Zeitpunkt seines Falles (*Bengel*: ex quo diabolus est diabolus), sondern auf jenes Verhältniss zu der menschlichen Sünde (*Lücke, de Wette, Ger-*

\*) Da hier von der Rechtfertigung überall nicht die Rede ist, so fehlt es der Behauptung des *a Lapide*, dass der Gedanke dieses Verses einen Gegensatz gegen die protestantische Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben bilde, an jedem Grunde. — Auch die Erklärung von *Lorinus*: *ὁ ποιεῖν τὴν δικ.* sei =: qui habet in se justitiam i. e. opus gratiae, videlicet virtutem infusam, ist offenbar irrig.

lach, *Düsterdieck*, *Myrberg*, *Ebrard*. Neander verbindet die beiden letzten Auffassungen mit einander) geht \*). — Das Präsens ἀμαρτάνει bezeichnet das Sündigen des Teufels als ein ununterbrochen fortwährendes. — εἰς τοῦτο ἐ-  
 γανερώθη etc.) Wie V. 6. u. 7. auf das zweite Glied von V. 5. zurückblicken, so beziehen sich diese Worte auf das erste Glied jenes Verses; sie drücken nicht nur den Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel aus, sondern heben hervor, dass Christi Erscheinung die Ueberwindung der ἔργα τοῦ διαβόλου, d. i. der ἀμαρτίαι (die von ihm gewirkt sind) zum Ziel hat; λύειν steht h. wie Joh. 2, 19. (ähnlich 2. Petr. 3, 10—12.) in der Bedeutung: „zerstören“; weniger natürlich halten einige Ausleger (*a Lapide*, *Lorinus*, *Spener*, *Besser* u. A.) den Begriff: „auflösen“ fest, indem die Sünden als die Stricke des Teufels gedacht seien.

V. 9. Gegensatz des vorherg. Verses; doch ist was dort Subjects-begriff war, h. — in seinem Gegentheil — Prädicats-, und was dort Prädicats-begr. war, h. Subjects-begriff. — πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ) Gegensatz zu dem, der ἐκ τοῦ διαβόλου ist (V. 8.); ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ steht in demselben Sinne, wie: οὐχ ἀμαρτάνει V. 6. Aus Gott geboren sein — und Sünde thun, sind einander ausschliessende Gegensätze; denn ὁ Θεὸς ὡς ἐστὶ, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία Kap. 1, 5. vrgl. auch Kap. 2, 29.; das Kind ist derselben Natur mit dem, von dem es geboren ist. — Zur Begründung des Gedankens fügt Joh. hinzu: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. — Der Auffassung dieser Worte, wonach σπέρμα = τέκνον und ἐν αὐτῷ = ἐν Θεῷ (*Bengel*, *Lange*, *Sander*, *Steinhofer*) erklärt wird, steht sowohl der tiefere Gedanken-zusammenhang, als auch der Ausdruck selbst entgegen, denn wollte der Ap. sagen, dass „ein Kind Gottes in Gott bleibt“, so würde er

\*) *Frommann* folgert aus diesem Ausspruche des Ap., dass der Teufel von ihm als ein ursprünglich böses Wesen betrachtet werde (S. 333.), was *Köstlin* (S. 127.) mit Recht bestreitet. Ueber das Wesen des Teufels sagt Joh. nichts aus, sondern nur über seine Thätigkeit, andererseits aber lässt sich aus dieser Stelle eben so wenig wie aus Joh. 8, 44. die Idee eines eigentlichen Falles des Teufels (wovon die Schrift überall nicht, selbst nicht in den deuterokanonischen Stellen *Juda* 6. u. 2. *Petr.* 2, 4., vrgl. m. *Comm.* z. diesen Stellen, redet) begründen. — Die Behauptung *Frommann's*, dass die Joh. Aussprüche nicht zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz des Teufels berechtigen (S. 335.) und dass „er nichts weiter als der den Menschen verführende Weltgeist, in concreter Persönlichkeit gedacht, ist“ (S. 336.), sind als willkürlich zurückzuweisen.



sicher nicht das sich gerade hier so natürlich darbietende Wort: *τέκνον* gegen ein anderes, in dem Sinne ungebräuchliches, vertauscht haben. Unter *σπέρμα θεοῦ* ist vielmehr das Göttliche zu verstehen, woraus der neue Mensch erzeugt worden \*) (vgl. Ev. Joh. 1, 13.), und was als der Kern seines Wesens, ihn vor der Sünde bewahrt. Nach den meisten Auslegern (*Clemens Al.*, *Augustin*, *Beda*, *Luther I.*\*\*), *Spener*, *Grotius*, *Besser* u. A.) ist dies das Wort Gottes, wofür man sich nicht nur auf das Gleichniss von dem Säemann (Matth. 13.), sondern auch auf 1. Petr. 1, 23. und Jak. 1, 18. beruft. Allein jenes Gleichniss ist h. um so weniger anzuführen, als darin vom Pflanzensamen die Rede ist, h. aber, wie die Beziehung auf den Begriff *γεννημένος* zeigt: „die Vergleichung mit dem Samen bei menschlicher Geburt, wie Joh. 1, 13.“ (*Neander*) stattfindet; in den beiden andern Stellen aber ist das Wort nicht sowohl als der Same, sondern als das Mittel der Erzeugung des neuen Lebens dargestellt. — Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass der Ap. dabei an den heiligen Geist gedacht hat, nur fragt es sich, ob er diesen selbst, das *πνεῦμα ἅγιον* in seiner göttlichen Persönlichkeit (so *Beza*: sic vocatur Spiritus sanctus, quod ejus virtute tanquam ex semine quodam novi homines efficiamur, *Düsterdieck* u. *Myrberg*, auch wohl *Lücke* und *de Wette*), oder den von demselben dem Menschen ins Herz gelegten, seiner Natur mitgetheilten Lebenskeim (*Hornejus*: *nativitatis novae indoles*; *Semler*: *nova quaedam et sanctior natura*, so auch *Ebrard*) meint? Der bildliche Ausdruck spricht mehr für die zweite, als für die erste Auffassung, nur darf als dieser Lebenskeim nicht die Liebe (*a Lapide*, *Lorinus*) bezeichnet werden, denn diese ist schon das aus dem *σπέρμα* hervorgegangene Leben, nicht aber das *σπέρμα* selber. — Der Gedanke, dass der aus Gott Geborne nicht Sünde thue, wird noch geschärft durch die Worte: *καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, womit zwar nicht eine physische, wohl aber die sittliche Unmöglichkeit

\*) Unrichtig erklärt *Fromm*. (S. 170.) das *σπέρμα* hier von dem dem Menschen ursprünglich einwohnenden göttlichen Lichte, wodurch er sich von der übrigen Creatur unterscheidet; denn es ist hier nicht von den Menschen, als solchen, sondern von den *τέκνοις τοῦ Θεοῦ* die Rede.

\*\*) In seiner 2. Auslegung sagt *Luther*: „Er nennt den Grund unserer Veränderung einen Saamen, nicht eine völlige Kornähre, etc. — sondern das in die Erde geworfen wird und daselbst erst ersterben muss: daraus entsteht nun die rechte Busse, dass es daher heisst: er kann nicht sündigen.“



des Sündigens ausgedrückt wird; beide Begriffe, sowohl *ἁμαρτάνειν*, als auch *οὐ δύναται* sind in ihrer eigentlichen Bedeutung festzuhalten, und nicht willkürlich umzudeuten; *ἁμαρτάνειν* darf hier eben so wenig, wie V. 6., auf die Todsünden (*a Lapide, Gagnejus*) oder auf „das Sündigen in der Weise, wie die sündigen, welche von dem Teufel sind“ (*Besser*), oder auf „das Sündigen mit Wissen und Willen“ (*Ebrard*), oder gar bloss auf die *violatio charitatis* (*Augustin, Beda*) beschränkt werden; eben so wenig aber ist die Schärfe und Bestimmtheit des *οὐ δύναται* abzuschwächen, und = *aegre, difficulter potest* oder dgl. zu erklären\*), denn der Ap. will hier den *absoluten* Gegensatz, der zwischen dem Geborensein aus Gott und dem Sündigen überhaupt stattfindet, hervorheben; vgl. zu V. 6. In Bezug auf die Frage, wie der hier ausgesprochene Gedanke sich zu Hebr. 6, 4 ff. verhalte, vgl. die Bemerkung zu Kap. 2, 19. — Wie dem ersten Gedanken dieses Verses so ist auch diesem zweiten ein Begründungssatz hinzugefügt, nämlich: *ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται*; hiemit scheint zwar nur der Begriff des Subjects selbst wiederholt zu sein; (ähnlich Joh. 3, 31.: *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστί*), allein hier steht *ἐκ τοῦ Θεοῦ* voran, während es im Subjecte dem *γεγεννημένος* nachfolgt, wodurch jener Begriff stark betont wird: *Bengel*: *priora verba: ex Deo*, majorem habent in pronunciando accentum, quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio verso. Der Sinn ist also: Weil er von Gott (vgl. Kap. 1, 5.) geboren ist, darum kann der von Gott Geborne d. i. der Gläubige nicht sündigen.

V. 10. Die 1. Hälfte dieses Verses schliesst die Gedankenentwicklung mit der scharfen Gegenüberstellung der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels ab. — *ἐν τούτῳ* wird von den meisten Auslegern mit Recht auf das Vorhergehende bezogen, indem V. 9. das charakteristische Merkmal der *τέκνα τοῦ Θεοῦ*, V. 8. das der *τέκνα τοῦ διαβόλου* angegeben ist. Einige Ausleger jedoch (*a Lapide, Grotius, S. Schmidt, Spener, Episcopius, Ebrard* u. A.) beziehen es auf das Folgende, allein da hier nur das eine Glied des Gegensatzes wieder aufgenommen ist, so sieht man sich bei dieser Beziehung zu einer willkürlichen Ergänzung gezwungen; gänzlich verfehlt ist offenbar die

\*) *Grotius* erklärt: *res de qua agitur aliena est ab ejusmodi ingenio; Paulus*: „nicht absolut unmöglich, sondern: seine ganze Geistigkeit und Angewöhnung (!) sträubt sich dagegen.“

Erklärung von *a Lapide*: hae sunt duae tesseræ et quasi duo symbola filiorum et militum Dei sc. justitia et caritas. — *φανερὰ ἐστὶ*) Das *εἶναι ἐκ Θεοῦ* und eben so das *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* ist seinem Grunde nach innerlich, und also verborgen: durch das verschiedene *ποιεῖν* offenbart sich das verschiedene Wesen; vrgl. Matth. 7, 16. — Der Ausdruck: *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου*, sonst nicht in N. T., nur Apgesch. 13, 10: *υἱὸς διαβόλου*, erklärt sich leicht aus V. 8. Sander nimmt einen Unterschied zwischen diesen und den Kindern des Zorns Ephes. 2, 3. an: indem der letztere Name Alle bezeichne, die nicht wiedergeboren sind, jener aber nur diejenigen unter diesen: „welche die in Christo dargebotene Gnade verschmähen, und sich ihr muthwillig entgegensetzen.“ Dies ist jedoch unrichtig: wie das *gesammte* Verhalten der Menschen unter den Gegensatz des *ἀμαρτάνειν* und *οὐχ ἀμαρτάνειν* fällt, eben so umspannt der darauf sich gründende Unterschied der *τέκνα τοῦ Θεοῦ* und der *τέκνα τοῦ διαβόλου* die Gesammtheit der Menschen. Mit Recht sagt daher Socin: Ex Apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios Dei et filios Diaboli nulli sint homines medii.

V. 10. 2. Hälfte — V. 24. Dieser Abschnitt handelt von der *Bruderliebe*, als dem Inhalte der *δικαιοσύνη* und schliesst sich demnach dem vorhergehenden aufs engste an; sie ist das Gebot Christi (V. 11.), statt deren in der Welt der Hass herrscht (V. 12. 13.); mit der Liebe ist das Leben, mit dem Hass der Tod verbunden (V. 14. 15.); in Christus besitzen wir das Ur- und Vorbild der Liebe (V. 16.). Die wahre Liebe besteht nicht im Worte, sondern in der That (V. 17. 18.); sie schafft freudige Zuversicht zu Gott und verleiht dem Gebete Erhörung (V. 19 – 22.).

V. 10. 2. Hälfte: Uebergang zu dem Abschnitte von der *Bruderliebe*. — *πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην*) geht auf V. 7. und weiter auf Kap. 2, 29. zurück; die Bedeutung von *ποιεῖν δικαιοσύνην* ist h. dieselbe, wie dort; nur dass der Begr. *δικαιοσύνη* an jenen Stellen durch den Artikel als ein bestimmt umgränzter bezeichnet ist; vrgl. V. 8.: *τὴν ἀμαρτίαν*; V. 9.: *ἀμαρτίαν*. — *οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ*) = *οὐκ ἔστιν τέκνον τοῦ Θεοῦ*. — *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*) Calvin sagt richtig: hoc membrum vice expositionis additum est. Die *ἀγάπη* ist nicht ein Theil der *δικαιοσύνη* (Bengel, Spener, Lange, Neander, Gerlach); noch weniger etwas Anderes als die *δικαιοσύνη*, was mit dieser verbunden werden muss (Rickli) oder

gar einen Gegensatz gegen sie bildet (*Socin* \*)), sondern sie ist *Inhalt und Wesen der δικαιοσύνη* \*\*); vrgl. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Col. 3, 14. 1. Tim. 1, 5. Joh. 14, 15. *Besser*: „die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns“; sie verhält sich zur δικαιοσύνη eben so wie zum περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσε Kap. 2, 6. Mit Unrecht will *Ebrard* aus dem beigefügten αὐτοῦ beweisen, dass ἀδελφός h. = πλήσιος Luk. 10, 36, also anders als 2, 9. 10. 11.; 4, 20. 21. stehe, denn dass Joh. mit diesem Relativsatze zu der Liebe der Christen unter einander überleitet, erhellt deutlich aus V. 11.; das αὐτοῦ zeigt nur, dass wenn im Vorhergehenden der Gegensatz zwischen Wiedergeborenen und Nichtwiedergeborenen ganz allgemein aufgestellt ist, dies zur speciellen Beherzigung der Christen geschehen ist. Dass die Auffassung, nach der Joh. in diesem Abschnitte von der christlichen Bruderliebe (d. i. der Liebe der Christen unter einander) redet, mit Matth. 5, 44. 1. Kor. 4, 12. in Widerspruch stehen soll (nach *Ebrard*), ist nicht wohl zu begreifen. — Das coordinirende καὶ ist epexegetisch, = „nämlich“, unnöthig ist es, οὐκ ἔστιν ἐκ τ. θ. als Ergänzung zu suppliren.

V. 11. οὕτι begründet den im Vorhergehenden liegenden Gedanken, dass die δικαιοσύνη in der Bruderliebe bestehe. — αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία αὕτη bezieht sich, zurückblickend auf ἀγαπῶν τ. ἀδ. αὐτον, auf das folgende ἵνα. Für ἀγγελία ist nicht ἐπαγγελία zu lesen; der Begriff: „Botschaft“ (s. Kap. 1, 5.) geht hier in die Bedeutung des Auftrags, des Gebotes über. Durch die Worte: ἦν — ἀπ' ἀρχῆς, die nicht auf die alttestamentliche Zeit (*Grotius*: etiam sub lege), oder auf „den Anfang der Geschichte“ (*Ebrard*) zurückweisen, wird das Gebot der Bruderliebe als die ἀγγελία characterisirt, die mit der Predigt des Evangeliums nothwendig verbunden ist; vrgl. Kap. 2, 7. — ἵνα etc.) giebt den Inhalt, nicht den Zweck der ἀγγελία an. Das ἀγαπῶμεν ἀλλήλους zeigt, dass der Ap. in

\*) Während *Socin* unter δικαιοσύνην ποιεῖν juste vivere ex praescriptione Mosaicæ legis et ipsius humanæ rationis versteht, erklärt er die ἀγάπη als die darüber hinausgehende christliche Tugend der Aufopferung für die Brüder.

\*\*) *Ebrard* und *Myrberg* wenden hiegegen ein, dass dies nur von der Liebe zu Gott, nicht aber von der Liebe zu den Brüdern gelten könne, allein die christliche Bruderliebe ist ja nach Joh. identisch mit der Liebe zu Gott, da der Christ seinen Bruder als den von Gott Gebornen liebt. Statt „Inhalt und Wesen“ möchte es jedoch vielleicht besser: „wesentliche Erweisung“ heissen.

diesem Abschnitte von der Liebe der Christen unter einander handelt; dass der Christ das allgemeine Gebot der Liebe auch gegen die Nichtchristen zu erfüllen habe, versteht sich von selbst, doch geht Joh. darauf nicht ein, was nicht auffallen kann, da er es hier mit dem ethischen Gegensatz zwischen den Christen als Kindern Gottes und den ihnen Entgegenstehenden, als Kindern des Teufels zu thun hat; von diesem Gegensatze aus kann nur gelten: *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον* 2, 15.

V. 12. Der christlichen Bruderliebe Gegenbild ist der Hass der Welt, die in Kain ihr Vorbild hat. — *οὐ καθὼς Κάιν* etc.) Gegen die Meinung von *Grotius*, der *Lücke* beistimmt, dass vor *καθὼς* „*οὐκ ὤμειν ἐκ τοῦ πονηροῦ*“ abhängig von *ἴνα*, zu ergänzen sei, hat *de Wette* die bei dieser Construction entstehende Schwerfälligkeit der Rede geltend gemacht; sie ist aber auch von Seiten des Gedankens nicht zu rechtfertigen, denn unmöglich konnte Joh. sagen, dass den Christen von Anfang an das Gebot gegeben sei: nicht *ἐκ τοῦ πονηροῦ* zu sein. Die meisten Ausleger ergänzen nach *οὐ* den Gedanken: „sollen wir gesinnt sein“ und nach *Κάιν* das Relativ *ὅς*; so entsteht allerdings ein guter Sinn; aber hätte der Ap. so gedacht, so würde er sich auch so ausgedrückt haben; wenigstens würde er das *ὅς* nicht haben fehlen lassen. Richtig findet *de Wette* hier „eine ungenaue gegensätzliche Vergleichung, wie Joh. 6, 58., nur noch schwerer zu ergänzen, und eben deswegen nicht zu ergänzen“, d. h. nicht durch einen bestimmt formulirten Satz. Die Christen sind (und sollen sich demnach auch beweisen als) das Gegenbild des Kain: sie sind *ἐκ τοῦ Θεοῦ*, Kain war *ἐκ τοῦ πονηροῦ*; *τοῦ πονηροῦ* ist nicht Neutr., sondern Mascul.; *ὁ πονηρός* = *ὁ διάβολος*; vrgl. bes. Matth. 13, 38. \*). — *καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*) Dieser Brudermord ist das Zeugniß, dass Kain *ἐκ τοῦ πονηροῦ* war. Das Verb. *σφάζειν* (ausser h. nur in der Apokalypse), eigentlich vom Schlachten gebraucht, markirt das *Gewalt-*

\*) Die abentheuerliche rabbinische Ansicht von der Teufelsnatur des Kain bei Zohar in Genes. IV. 1., Rabbi Eleazar dixit: Cum projecisset serpens ille immunditiem suam in Evam eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum h. e. Angelorum et Abel imagine inferiorum h. e. hominum, ac propterea diversae fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami; et propterea quod venit Cain de parte Angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum.



thätige der Handlung; das *Teuflische* derselben wird durch das Folgende: καὶ χάριν τινος etc. hervorgehoben; die Form des Satzes in Frage und Antwort dient dazu den hierin enthaltenen Gedanken, dass der Hass des Kain gegen seinen Bruder in dem Hasse gegen das Gute d. i. das Göttliche begründet war, nachdrücklich hervorzuheben, da eben hierin auch der Hass der Welt gegen die gläubigen Christen begründet ist\*). Zu beachten ist die schon von J. Lange und Dürsterdieck bemerkte Correspondenz zwischen: ἐκ τοῦ πονηροῦ und τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά. —

V. 13. Ist Kain der Typus der Welt, so ist es nicht zu verwundern, dass die Kinder Gottes von dieser gehasst werden; daher sagt der Apostel: μὴ θαναμάζετε etc.; vrgl. V. 1., nicht eigentlich um die Leser darüber zu trösten, sondern vielmehr um den Gegensatz scharf hervortreten zu lassen; Neander: „es darf die Christen nicht befremden, wenn sie von der Welt gehasst werden; es ist ihnen dies der Stempel des göttlichen Lebens, in dessen Besitz sie den Gegensatz gegen die Welt bilden.“ — Die Partikel εἰ drückt h. weder einen Zweifel, noch auch bloss die Möglichkeit aus; denn dass die Welt die Kinder Gottes hasst, ist nicht bloss möglich, sondern der Natur der Sache nach *nothwendig*; nur die Form des Satzes, nicht der Gedanke ist hypothetisch; vrgl. Joh. 15, 18.\*\*).

V. 14. Der Gegensatz der Liebe und des Hasses ist zugleich der des Lebens und des Todes. — ἡμεῖς οἶδαμεν) ἡμεῖς bildet den Gegensatz zu ὁ κόσμος. Mag uns die Welt hassen, und bis zum Tode verfolgen, wie Kain seinen Bruder tödtete, wir wissen u. s. w. — ὅτι μετα-

---

\*) Dass Kain seinen Bruder getödtet habe, weil seine Werke böse, die seines Bruders aber gerecht waren, scheint der Mos. Erzählung nicht zu entsprechen, denn τὰ ἔργα sind nicht das Opfer, sondern überhaupt die Werke (Spener: „die ganze lebens-art“); allein ein Widerspruch ist nicht vorhanden, da die Erzählung im 1. Buche Mosis die Vorstellung nicht ausschliesst, dass die Frömmigkeit Abels schon früher in Kain den Hass gegen seinen Bruder erregt habe, und sich dieser dann, als Gott sein Opfer verschmähte, das seines Bruders aber gnädig ansah, bis zu dem Grade steigerte, dass er des Mordes schuldig ward. Kain mit diesem Hasse, und Abel in seinem Leiden wegen seiner δικαιοσύνη gelten dem Apostel als die Prototypen der Welt und der Kinder Gottes; über die ähnliche Vorstellung bei Philo und in den Clementinischen Homilien s. Lücke zu d. St.

\*\*) Lebrard erklärt εἰ unrichtig: „wenn immer der Fall eintritt“, denn der Hass, von dem h. die Rede ist, ist nicht ein oft eintretender Fall, sondern ein nothwendiges Verhältniss.

βεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν) Das Perf. zeigt, dass von einem gegenwärtigen, nicht erst zukünftigen Zustande die Rede ist; auch sagt der Ap. nicht, dass der Christ das *Anrecht* auf das ewige Leben erhalten (*Grotius*: juri ad rem sacpe datur nomen rei ipsius), sondern, dass der Gläubige aus dem Tode bereits ins Leben übergegangen ist, sich also nicht mehr im Tode, sondern im Leben befindet. Unter *ζωή* ist das selige Leben in der Wahrheit und Gerechtigkeit, unter *θάνατος* das unselige Leben in der Lüge und Sünde zu verstehen. Der natürliche Mensch ist der Lüge und Ungerechtigkeit verfallen, also unselig, ἐν θανάτῳ; durch die Erlösung Christi tritt er aus diesem Zustande in den andern ein, dessen Wesen die Seligkeit in der Wahrheit und Gerechtigkeit ist \*). Dieser Uebertritt ist zwar an sich unsichtbar, er giebt sich aber in der Liebe zu erkennen, die die charakteristische Thätigkeit des seligen Lebens ist. Darum fährt der Ap. fort: ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς. — ὅτι geht, wie die meisten Ausleger richtig erklären, auf οἶδαμεν, nicht auf μεταβεβήκαμεν (*Bmg.-Crus.*, *Köstlin*) zurück; das Verhältniss zwischen *ζωή* und *ἀγάπη* ist nämlich nicht das, dass diese die begründende Ursache von jener ist (*Lyra*: opera ex caritate facta sunt meritoria); sondern beide sind im Grunde eins, und nur darin unterschieden, dass die *ζωή* der Zustand, die *ἀγάπη* die Thätigkeit des Gläubigen ist: aus dem seligen Leben erwächst die Liebe und die Liebe wirkt wieder die Seligkeit; darum sagt Joh.: ὁ μὴ ἀγαπῶν (sc. τὸν ἀδελφόν s. d. krit. Anmerk.) μένει ἐν τῷ θανάτῳ, wodurch gleichfalls die Identität des Nichtliebens und des Bleibens im Tode hervorgehoben wird \*\*). — Nicht ohne Absicht begnügt sich der Ap. hier, wo es ihm nur um den einfachen Gegensatz gegen das Vorhergehende zu thun ist, mit dem negativen Begriff: μὴ ἀγαπᾶν, dem auch das ἐν τῷ θανάτῳ μένει entspricht: erst in dem folgenden Verse steigert sich die Negation zum positiven Gegensatze. — μένει drückt auch hier das feste sichere Sein aus (so auch *Myr-*

\*) Durch diese Aussage: μεταβεβήκαμεν etc. bezeichnet der Ap. die Christen als solche, die früher, ehe sie gläubig geworden, ἐν τῷ θανάτῳ, also auch noch nicht τέκνα τοῦ Θεοῦ waren; dies gegen die Behauptung *Hilgenfeld's*, dass der Verf. des Br. die gnostische Ansicht von der ursprünglichen metaphysischen Verschiedenheit der Menschen getheilt habe.

\*\*) *Besser*: „Wo Hass ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe ist selbst das Leben.“

berg); es steht daher weder bloss in Beziehung auf die Vergangenheit, noch auch bloss in Beziehung auf die Zukunft.

V. 15. *πᾶς ὁ μισῶν*) statt des vorhergehenden: *μὴ ἀγαπῶν*; Nichtlieben und Hassen ist ein und dasselbe\*); denn reine Indifferenz ist dem lebendigen Menschengeste nicht möglich. — *ἀνθρωποκτόνος ἐστί*) Dieses Wort, (ausser h. nur Joh. 8, 44., vom Teufel gebraucht) bezeichnet nicht den Mörder der Seele, sei es der eignen oder der des Bruders, sondern den Mörder im eigentlichen Sinne. Jeder, der den Bruder hasst, ist ein Mörder, nicht bloss sofern der Hass bisweilen zum Morde führt, sondern weil er seiner Natur nach auf Vernichtung des Bruders gerichtet ist und, wenn er nicht zu diesem Ziele gelangt, daran nur durch andere entgegenwirkende Kräfte gehindert ist. Da es im sittlichen Leben nicht auf die äusserliche Handlung an sich, sondern auf die Intention ankommt, so muss jeder, der im Hasse gegen den Bruder lebt, vor dem sittlichen Bewusstsein, (oder vor Gott, *Drusius*, *Hornejus*) als Mörder gelten; vrgl. Matth. 5, 21 ff. 27. 28. — Hieraus erhellt, dass der wahre Gedanke des Ap. verfehlt wird, wenn man den Begr. *μισεῖν* h. auf das odium perfectum (*Hornejus*) beschränkt. Mit Unrecht leugnet *Bmg.-Crus.*, dass *ἀνθρωποκτόνος* auf Kain V. 12. zurücksieht; diese Beziehung liegt klar vor Augen. — *καὶ οὐδατε*) de Wette: „woher? aus dem christlichen Bewusstsein überhaupt.“ — *ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος* etc.) Wer des Bruders Leben mordet, kann und darf das Leben selber nicht behalten, dessen Leben ist dem Tode verfallen; das ist von Gott gesetzte Ordnung; vrgl. 1. Mos. 9, 6. Wer demnach in seinem Herzen den Bruder mordet, kann nicht im Besitz des Lebens sein, das im Herzen wohnet d. i. des „ewigen Lebens.“ Unter *ζωὴ αἰώνιος* ist dasselbe zu verstehen, was V. 14. mit dem einfachen Worte *ζωή* bezeichnet wurde; und *ἔχει* ist als wirkliches Präsens festzuhalten; falsch a *Lapide*: non habebit gloriam vitae. — Das Beiwort *μένονσαν* erklärt *Lücke*, dem *Sander* unter Berufung auf das Gleichniss von dem bösen Schuldner beistimmt, daraus, dass Joh. zu Christen spricht, die schon irgend einen Theil am ewigen Leben hatten. Allein der Ausdruck *πᾶς ὁ μισῶν* zeigt, dass Joh. hier ganz im Allgemeinen redet, und zwar um den vorhergehenden Gedanken: *ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ* zu bestätigen: es soll also damit der Zustand derer, die den κόσμος bilden (wozu auch die blossen Na-

\*) Falsch *Nicol. de Lyra*: odisse pejus quam non diligere.

menchristen gehören), angegeben werden, derer also, die keinen Theil an der ζωὴ αἰώνιος haben. Die Schwierigkeit entsteht nur dadurch, dass μένειν nicht streng im Joh. Sinne aufgefasst wird, in welchem es, synonym mit εἶναι, den Begriff des Seins in verstärktem Maasse ausdrückt, und demgemäss auch ganz abgesehen von dem früheren Zustande gebraucht werden kann; μένουσαν ist h. mit ἐν αὐτῷ zu verbinden: er hat das Leben nicht als ein in ihm bleibendes d. h. sicher und fest seiendes \*).

V. 16–18. Schilderung der wahren Liebe.

V. 16. Während derjenige, welcher der Welt angehört, den Bruder hasst und also ein ἀνθρωποκτόνος ist, sind dagegen die Christen nach dem Vorbilde Christi verpflichtet, für die Brüder das Leben zu lassen. — ἐν τούτῳ) geht auf das folgende ὅτι. — ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην) „haben wir die Liebe, d. h. das Wesen oder die Natur der Liebe (Bengel, de Wette, Bmg.-Crus., Lücke, Sander) erkannt“; unrichtig ergänzen einige Ausleger (Carpzov, Paulus u. A.) bei τὴν ἀγάπην als nähere Bestimmung: τοῦ Χριστοῦ, andere (Grotius, Spener u. A.) τοῦ Θεοῦ. In Christi Selbsthingabe in den Tod ist die Liebe selber concret geworden. Ohne zutreffenden Grund ergänzt Ebrard zu ἐν τούτῳ ein οὖσαν, so dass ἐν τούτῳ den Prädikatsbegr. zu τὴν ἀγάπην bildet; also: „wir haben die Liebe als eine darin bestehende erkannt“; und ἐγνώκαμεν nur nebensächlich steht. — ὅτι ἐκεῖνος) d. i. Christus; vrgl. V. 7. Kap. 2, 6. „Jener spricht der Ap. ohne ihn mit Namen zu nennen, denn derselbe ist für jeden Gläubigen der Wohlbekannte“ Rickli. — Die Phrase: τὴν ψυχὴν τιθέναι kommt ausser hier und öfters im Evang. Joh. sonst weder im N. T. noch bei den Klassikern vor. Meyer zu Joh. 10, 11. erklärt sie aus der „Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten Lösegelde: sein Leben erlegen, entrichten, nach dem klassischen Gebrauch von τιθέναι, nach welchem es vom Bezahlen gebraucht wird“; allein der Begriff Löse-

\*) Auch Ebrard hat diese Bedeutung des μένειν bei Joh. nicht beachtet, daher die wunderliche Erklärung: „gesetzt, der Mörder hätte zur Zeit die ζωὴ αἰώνιος in sich (was jedoch nach V. 9. nicht im vollen (!) Sinne möglich ist), so würde dieselbe doch nicht in ihm bleiben, er würde aus der ζωὴ (welche eben darum keine echte sein könnte) wieder herausfallen, und seine unberechtigte Behauptung, ζωὴν αἰών. stehe h. ohne Art. weil Joh. dem, der kein wirkliches Kind Gottes ist, nicht „das ewige Leben“, wohl aber „ewiges Leben“ d. h. Kräfte der zukünftigen Welt zuschreiben konnte. Vergl. hiegegen 5, 13.



*geld* ist hier eingeschoben; er würde überdiess nur dann passen, wenn die Phrase nur in der Verbindung mit *ὑπέρ* vorkäme; Joh. 10, 17. 18. steht sie jedoch ohne einen solchen Zusatz. Natürlicher ist es mit *Wahl* den Ausdruck nach der Analogie von *τίθισι τὰ ἑμάτια* (Joh. 13, 4. vrgl. V. 13. *ἔλαβε* mit 10, 17. *ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν*) = vitam deponere zu erklären; vrgl. in der klass. Sprache: *πόλεμον θέσθαι, ἀσπίδας θέσθαι* Xenoph. Hell. 2, 4. 12.; wie auch im Lat. ponere öfters = deponere steht. Die Herleitung aus dem hebr. *נָפַשׁ בָּרָךְ* (*Elbrard*) ist unpassend, weil „hierbei *בָּרָךְ* wesentlich ist“ (*Meyer*). — *ὑπὲρ ἡμῶν* ist: „zu unserm Besten“ d. i. um uns aus dem Verderben zu retten; für den Gedanken vrgl. Kap. 2, 2. — *καὶ ἡμεῖς* etc.) vrgl. Kap. 2, 6. Hiemit ist die Spitze genannt (Joh. 15, 13.); aber schon jede selbstverleugnende Aufopferung für die Brüder gehört zu dem *τιθεῖναι τὴν ψυχὴν*, wozu uns das Vorbild Christi vermöge unsrer Gemeinschaft mit ihm *verpflichtet*. — Die Lesart *θεῖναι* ist dem neutest. Sprachgebrauch eben so angemessen, wie die l. r. *τιθεῖναι*; da *ὀφείλειν* bald mit dem Inf. Praes., bald mit dem Inf. Aor. verbunden wird. — Für den Gedanken vrgl. Röm. 16, 4.\*).

V. 17. Indem der Ap. hervorheben will, dass die Liebe sich durch die That offenbaren müsse, fasst er die nächste Erweisung derselben, nämlich die Mildthätigkeit gegen den nothleidenden Bruder ins Auge. „Durch die adversative Verbindung (*δὲ*) mit V. 16. markirt Joh. den Fortschritt von dem Grösseren, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringeren, dessen Nichtleistung also ein desto größerer

---

\*) Der Gedanke dieses Verses soll nach *Elbrard* der sicherste Beweis dafür sein, dass Joh. in diesem Abschnitte nicht den „allgemeinen und vagen (!) Begriff der brüderlichen Liebe“ behandelt, sondern „das Verhältniss der τέκνα Θεοῦ zu denen, welche nicht τέκνα Θεοῦ sind“, weil der Ap. unmöglich „die Pflicht der liebenden Hingabe des Lebens auf das Verhältniss der Wiedergeborenen unter einander beschränken“ kann. Allein 1) der Begr. der christlichen Bruderliebe ist nichts weniger als ein vager Begr.; 2) wenn die Christen ermahnt werden, sich unter einander so zu lieben, dass sie auch für einander das Leben lassen, so ist das keine Beschränkung des Gebotes der Liebe; 3) die, welche nicht τέκνα Θεοῦ, also τέκνα τοῦ διαβόλου sind, kann Joh. unmöglich ohne Weiteres ἀδελφοί nennen; 4) der ganze Abschnitt ist eine Explication des ἀγαπῶμεν ἀλλήλους V. 11., unter ἀλλήλους können aber nicht die Gottes- und die Teufelskinder in ihrem Verhältniss zu einander verstanden werden; vrgl. übrigens 4, 2—11.

Verstoss gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint“ (*Düsterd.*). Nach *Ebrard* soll das  $\delta\epsilon$  den Gegensatz gegen den Wahn, „dass die Liebe sich nur in grossen Handlungen und Opfern zeigen könne“, ausdrücken, allein auf einen solchen deutet nichts im Contexte hin. —  $\tau\acute{o}\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ : „das Leben der Welt“ d. i. das, was zum Unterhalt des irdisch-weltlichen Lebens dient; vrgl. Luk. 8, 43. 21, 4.\*). Der Ausdruck bildet hier einen bezeichnenden Gegensatz gegen  $\zeta\omega\eta\ \alpha\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma$  (V. 15.). —  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ , stärker als  $\delta\omicron\rho\alpha\acute{\nu}$ , eigentl. „ein Zuschauer sein“, also = *ansehen*; „es drückt das active Anschauen aus“ (*Ebrard*; ähnlich *Myrberg*: *oculis immotis*). — Zu  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu\ \epsilon\acute{\chi}\chi\epsilon\iota\nu$  vrgl. Mark. 2, 25. Ephes. 4, 28. — Die Redensart:  $\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\alpha$  findet sich nur hier;  $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\alpha$  als Uebersetzung von  $\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota$  kommt sowohl bei den LXX. als auch im N. T. oft =  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$  vor: „das Herz verschliessen“ ist so viel als: „dem Mitleid mit dem nothleidenden Bruder den Eingang ins Herz verwehren“; das hinzugefügte  $\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$  steht prägnant = „sich von ihm wegwendend“ (*Lücke, de Wette, Düsterdieck*). — Die beiden ersten Sätze hätten die Form von Nebensätzen haben können (nicht, wie *Bmg.-Crusius* sagt: „haben müssen“); dadurch jedoch, dass ihnen die Form von Hauptsätzen gegeben ist, gewinnt die Darstellung an Lebendigkeit. — Der dem Sinne nach negative Nachsatz tritt als Frage mit  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  ein (vrgl. Kap. 4, 20.), wodurch die Negation nachdrucksvoll hervorgehoben wird.  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ist die Liebe zu Gott; nicht: die Liebe Gottes zu uns (*Calov* \*\*). — Auch hier hat  $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$  die zu V. 15. bemerkte Bedeutung (*Myrberg*); unrichtig *Lücke*: „da Joh. von möglichen Mängeln des schon vorhandenen christlichen Lebens spricht, so heisst es  $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$  und nicht  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ .“ Der Ap. will nicht sagen, dass der Unbarmherzige die Liebe zu Gott wieder verliert, sondern dass sie in ihm überall nicht wahrhaft ist. Unbarmherzigkeit kann nicht mit Liebe zu Gott verbunden sein; den Grund davon giebt Joh. Kap. 4, 20. an.

V. 18. Die wahre Liebe erweist sich durch die That. Die in diesem Verse enthaltene Ermahnung ist einerseits Folgerung aus dem Vorhergehenden (namentlich aus V. 16. u. 17.), andererseits bildet sie die Grundlage für die weitere Entwicklung. —  $\tau\epsilon\kappa\nu\acute{\iota}\alpha$ ) eindringliche Anrede vor

\*) Zu vrgl. das griech. Sprichwort:  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \delta\epsilon\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\zeta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ .

\*\*) *Ebrard* erkl.  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ : „die Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach in Christo und Christi Liebesthat substantiirt ist“ (!).

der Ermahnung. — *μη ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ*) d. i. „lasst uns nicht so lieben, dass die Beweisung der Liebe das äusserliche Wort oder die Zunge ist“; *μηδὲ τῇ γλώσσῃ* ist expegetisch hinzugefügt, um die Äusserlichkeit der mit *λόγῳ ἀγαπῆν* bezeichneten Liebe zu markiren, indem es darauf hinweist, dass unter *λόγος* hier nur das äusserliche Wort gemeint ist; unrichtig ist es *γλῶσσα* insofern als Steigerung anzusehen, als „einer mit Worten (ohne Thaten) lieben kann, aber so, dass die Worte doch noch wahrhaft und aufrichtig gemeint sind“ (*Lebrard*), denn Liebesworte, die ohne entsprechende That bleiben, würde Joh. am wenigsten für wahrhaft und aufrichtig gemeint gelten lassen. Der Artikel dient „zur Veranschaulichung des Ausdrucks“ (*Lücke*): die Zunge als das bestimmte Glied zur Aussprache des Wortes. Unnöthig, ja „textwidrig“ (*Düsterd.*) ist es, mit *Beza, Lange, Sander* u. A. zu *ἀγαπῶμεν* etc. „μόνον“ zu ergänzen; da das *ἀγαπῆν λόγῳ* etc. durch sich selbst die *leere Scheinliebe* bezeichnet. — *ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*) Statt der l. r. *ἔργῳ* ist *ἐν ἔργῳ* zu lesen; nach *de Wette* sind beide Lesarten gleichbedeutend; nach *Lücke* hat *ἐν ἔργῳ* κ. *ἀλ.* mehr „adverbielle Art“ als *ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*; „bei τῷ λόγῳ habe der Ap. mehr im Sinne, wodurch die Liebe sich äussert, bei *ἐν ἔργῳ* κ. *ἀλ.* mehr die Art und Weise“; die Präp. drängte sich dem Ap. bei dem Begr. *ἔργον* auf, da das *Werk* als die Realisirung der Liebe in einem innern Verhältniss zu derselben steht, „das Element ist, in welchem das Lieben sich bewegt“ (*Düsterd.*). *λόγος* und *ἔργον* werden im N. T. öfters mit einander verbunden, so Luk. 24, 19. Apgesch. 7, 22. u. a. m.; um das Ungenügende des *λόγος* hervorzuheben, wird demselben 1. Kor. 4, 19. 20. 1. Thess. 1, 5. *δύναμις* gegenübergestellt. Durch *καὶ ἀληθείᾳ* will der Ap. nicht ein *zweites* Moment der Liebe hinzufügen, sondern das *ἀγαπῆν ἐν ἔργῳ* als die *wahre* Liebe charakterisiren (so auch *Myrberg*); eine Liebe, die sich nicht *ἐν ἔργῳ* erweist, ist nur eine *Scheinliebe*\*). Es verhält sich (*ἐν*) *ἀληθείᾳ* zu *ἐν ἔργῳ* eben so, wie *τῇ γλώσσῃ* zu *λόγῳ*. Die beiden Worte jedes Gliedes drücken zusammen *einen* Begriff aus und diese zwei Begriffe stehen im Gegensatz zu einan-

\*) Zu vrgl. ist Joh. 4, 24., wo dem *ἐν πνεύματι*: „καὶ ἀληθείᾳ“ auch nicht hinzugefügt ist, um ein *zweites* Moment der rechten Anbetung hervorzuheben (gegen *Meyer* z. d. St.), sondern um das *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι* als die wahrhaftige Anbetung im Gegensatz gegen jede *Schein-Anbetung* zu bezeichnen.

der, so dass nicht zu fragen ist, ob λόγῳ mit ἔργῳ und γλώσσῃ mit ἀληθείᾳ, oder γλώσσῃ mit ἔργῳ und λόγῳ mit ἀληθείᾳ correspondiren (gegen *Düsterd.*). Zu dem Gedanken dieses Verses vrgl. besonders Jak. 2, 15, 16.; nur ist hier der Gedanke umfassender als dort \*).

V. 19. 20. Segensreiche Wirkung der wahren Liebe. — καὶ ἐν τούτῳ καὶ: einfache Copula — ἐν τούτῳ geht hier nicht wie Kap. 2, 3. 3, 16. 24. 4, 2. auf den folgenden Gedanken, sondern auf das vorhergehende ἀγαπᾶν ἐν ἔργῳ κ. ἀλ. Das Futur.: γνωσόμεθα, welches nach den Autoritäten statt: γινώσκουμεν zu lesen ist (s. die krit. Anmerk.), ist durch die cohortative Gedankenform veranlasst \*\*); der Sinn ist: Wenn wir ἐν ἔργῳ κ. ἀληθείᾳ lieben, so werden wir daran erkennen, dass. — ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν) Abschwächende und theilweise unrichtige Erklärungen der Phrase: ἐκ τῆς ἀλ. εἶναι sind die von *Socin*: vere talem esse ut quis se esse se profitetur; von *Grotius*: congruere evangelio; von *Semler*: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ; von *Bmg.-Crus.*: „so sein, wie wir sein sollen“; von *de Wette*: „der Wahrheit angehören; in ihr leben.“ — Richtig dagegen erklärt *Bengel* die Präp. ἐκ von dem principium vel ortus; so auch *Lücke*, *Düsterdieck* u. A.; vrgl. Joh. 18, 37. u. *Meyer* zu d. St. Die Wahrheit ist der Quell des Lebens in der Liebe. — Sie ist zwar ihrem tiefsten Wesen nach Gott selbst, doch ist statt ἐκ τῆς ἀληθείας nicht ἐκ τοῦ Θεοῦ zu setzen, da es dem Ap. hier mit Bezug auf das vorhergehende ἀληθείᾳ auf den Begriff der Wahrheit ankommt. Die Liebe ἐν ἀληθείᾳ ist das Zeugniß der Geburt ἐκ τῆς ἀληθείας. — καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν) Dieser Satz ward nicht von οὖν regiert, sondern er knüpft sich dem Vorhergehenden in selbständiger Weise an, entweder abhängig oder unabhängig von ἐν τούτῳ; ist das Erstere der Fall, so „müsste man ἐν τούτῳ mit πείσομεν verbunden etwas anders nehmen, als mit γινώσκουμεν (γνωσόμεθα); hier wäre es mehr *daran*, dort mehr *dadurch*“ (*Lücke*); ist das Zweite der Fall, so dient der Gedanke: ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι etc. diesem jetzt

\*) *Wolf* citirt das entsprechende Wort von *Pirke Avoth*. Cap. V.: omnis dilectio, quae dependet a verbo, verbo cessante, ipsa quoque cessat: at quae non dependet a verbo, nunquam cessat. — Bei *Theognis* 979 heisst es: μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ.

\*\*) *Ebrard* bestreitet dies, allein hätte Joh. vorher geschrieben: ἡμεῖς οὐκ ἀγαπῶμεν (Indic.) etc. (vrgl. V. 14), so könnte nicht das Futur, sondern müsste das Präsens stehen.



folgenden: ἔμπροσθεν αὐτοῦ etc. zur Voraussetzung, in dem Sinne: *wenn wir die Brüder wahrhaft lieben, so werden wir daran erkennen u. s. w. und so* (in diesem Bewusstsein aus der Wahrheit zu sein) *werden wir vor Gott unsere Herzen u. s. w. \*)*. Der Annahme, dass mit καὶ ἔμπροσθεν ein ganz neuer Gedanke eintritt, der mit dem vorhergehenden in keiner innern Verbindung steht (*Ebrard*), ist das καὶ entgegen, welches die beiden Gedanken enge mit einander verknüpft. Was heisst nun πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν? Offenbar wird durch πείσομεν eine Thätigkeit ausgedrückt, die wir (das in πείσομεν liegende Subject) auf unsere Herzen ausüben, so dass diese dadurch zu etwas bestimmt werden; was einen mindestens relativen Gegensatz zwischen uns und unseren Herzen voraussetzt. Das Verb. πείθειν heisst entweder Jemanden zu etwas überreden, so dass er so gesinnt wird oder so handelt, wie wir es wünschen, oder ihn von etwas überzeugen, so dass er unserer Meinung beistimmt. Nach der erstern Bedeutung haben einige ältere Ausleger erklärt: suadebimus corda nostra, ut studeant proficere in melius; die hinzugefügte nähere Bestimmung ist h. offenbar ganz willkürlich; nicht viel besser steht es mit der Erklärung von *Fritzsche* (*Comment. III. de nonnullis Pauli ad Gal. ep. locis*): animos nostros flectemus, nempe ad amorem vita factisque ostendendum, oder gar mit der späteren: anim. n. flectemus sc. ut veram Christi doctrinam tueamur (s. *Erdmann* S. 129 f.)\*\*). Sehr gewöhnlich ist es, πείθειν h. durch placare, beruhigen, stillen zu erklären; dies ist zwar insofern ungenau, als πείθειν diese Bedeutung an sich selbst nicht hat, allein allerdings wird das Verb. bisweilen in einem solchen Gedankenzusammenhange gebraucht, dass der Zweck des Ueberredens die Stillung des Zorns oder eines ähnlichen

\*) *Lücke*: Mag es auch sein Bedenken haben, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ etc. mit ἐν τούτῳ unmittelbar zu verbinden, so dass besser scheint, mit *Lachm.* und den Alten hinter ἐσμεν ein Punctum zu setzen, wenigstens den Zusammenhang der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Sätze muss jeder zugeben. Dann aber muss auch erlaubt sein, die logische Beziehung so zu fassen: daran (V. 16—18) erkennen wir, dass wir aus der Wahrheit sind. Und so (wenn wir in der lebendigen Liebe die Bürgschaft haben, aus der Wahrheit zu sein) werden wir u. s. w.

\*\*) Dieser Erklärung liegt die unrichtige Annahme zu Grunde, dass εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας = veram doctrinam tenere ist; die erstere widerlegt sich dadurch, dass, wenn wir bereits aus unserer Liebe zu den Brüdern erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, wir doch nicht erst unsere Herzen zum Lieben zu bewegen brauchen.

Affects ist\*); also die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in jene übergeht. Dies kann auch h. der Fall sein, da das folgende *καταγινώσκει* zeigt, dass der Ap. sich unser Herz als mit einem gegen uns gerichteten Affecte behaftet denkt; dann ist das folgende *ὅτι* V. 20. (wenigstens das zweite, da das erste auch das Pronomen *ὅτι* sein kann) Causalpartikel = „weil, denn“. Bei dieser Auffassung ist der Sinn: *In dem Bewusstsein, dass wir aus der Wahrheit sind, werden wir die gegen uns gerichtete Anklage unseres Herzens beschwichtigen, weil Gott grösser ist, als unser Herz.* — Nimmt man dagegen *πείθειν* in der Bedeutung: *überzeugen*, so ist (wenigstens das zweite) *ὅτι* = „dass“; und der Satz *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν* das zu *πείσομεν* gehörige Object: so dass der Sinn ist: *Wenn unser Herz uns anklagt, so werden wir es zu der Ueberzeugung bringen, dass Gott grösser als dasselbe ist.* — Die Worte *ἐμπροσθεν αὐτοῦ* i. e. *τοῦ θεοῦ* zielen nicht auf das „zukünftige Gericht“ (*Lücke, de Wette*), sondern auf die dem Christen eigenthümliche Vergegenwärtigung Gottes in der Andacht des Gemüthes. Durch die Voranstellung derselben wird hervorgehoben, dass das *πείσομεν* nur in dieser Vergegenwärtigung Gottes stattfindet. — V. 20. Bei weitem die meisten Ausleger halten das *ὅτι*, womit dieser Vers anfängt, für die Partikel, entweder = „weil“, = oder = „dass“; und erklären das zweite *ὅτι* als Epanalepsis des ersteren. Die Annahme der Epanalepsis einer Partikel hat an sich betrachtet nichts gegen sich, wiewohl sie im N. T. sehr selten vorkommt, doch ist sie nur passend, wenn *ὅτι* Objectspartikel ist (vgl. Ephes. 2, 11. 12 \*\*); hieraus folgt, dass wenn *πείσομεν* die Bedeutung: „beruhigen“ hat, das erste *ὅτι* nicht als Partikel aufzufassen ist. *Sander* übersetzt zwar: so können wir unser Herz stillen, dass — Gott grösser ist u. s. w.“ allein dies hat nur einen Sinn,

\*) Hierfür kann man sich auf die von *Lücke* citirten Stellen Matth. 28, 14. Joseph. Arch. 6, 5. 6. (Samuel) *ὑποχρεῖται καὶ παρακαλέσειν τὸν θεὸν συγγῶναι περὶ τούτων αὐτοῖς καὶ πείσειν*, und die Stelle bei Plutarch, wo auf *ἀπολοίμην, εἰ μὴ σε τιμωρησαίμην* die Gegenrede lautet: *ἀπολοίμην, εἰ μὴ σε πείσαιμι*, berufen, wiewohl in denselben *πείθειν* nicht geradezu die Bedeutung „beruhigen“ hat.

\*\*) *Lücke* giebt selbst zu, dass die von ihm für die Epanalepsis angeführten Stellen „nur für diejenigen Gültigkeit haben, welche *ὅτι* beide Male nicht als Causalpartikel, sondern als Conjunction, zu *πείσομεν* gehörig, nehmen“; meint aber durch den Gedankenzusammenhang gezwungen zu sein, h. auch für die Causalpartikel die Epanalepsis in Anspruch zu nehmen.

wenn vor „dass“ ein „damit“ oder „indem wir bedenken“ ergänzt wird, eine solche Ergänzung ist jedoch willkürlich. Mehrere Ausleger (*Hoogewen, Bengel, Morus, Bmg.-Crusius*) halten das erste  $\delta\tau\iota$  für das Pronomen, wie auch *Lachmann* (in d. gr. Ausg.)  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  liest. Mit Unrecht behauptet *Düsterdieck* (wie auch *Bertheau* in der 3. Ausg. von *Lücke's Comment.* S. 339 und *Ebrard* anerkannt haben), dass diese Form sich nirgends im N. T. finde; zwar ist Kol. 3, 23 wahrscheinlich nicht  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$ , sondern  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  zu lesen, wiewohl die Codd. D\*\*\*, E. J. K. jenes haben, allein Apgesch. 3, 23. liest *Tischend.*  $\eta\tau\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$ , und Col. 3, 17. ist nach den überwiegenden Autoritäten nicht  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$ , sondern  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  zu lesen (was auch von *Lachm., Tisch. und Buttm.* aufgenommen ist) eben so Gal. 5, 10 nicht  $\delta\sigma\tau\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$ , sondern  $\delta\sigma\tau\iota\varsigma\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  (gleichfalls von *Lachm., Tisch. VII. und Buttm.* recipirt); auch syntactisch hat es nichts gegen sich, h.  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  zu lesen, da  $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  öfters mit dem Accus. der Sache construiert wird. *Ebrard* meint jedoch, dass diese Fassung „unwahrscheinlich“, ja „platterdings unmöglich“ sei; „unwahrscheinlich“, weil V. 22.  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  steht, allein schon in der 1. Ausg. dies. Comm. ist darauf hingewiesen, dass bei Joh.  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  keinesweges die stehende Form ist, sondern Ev. 2, 5. 14, 13. 15, 16 auch  $\delta\tau\iota\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  vorkommt, und dass der rasche Wechsel der Formen sich auch sonst im N. T. findet, wie denn Matth. 16, 19 in demselben Verse zuerst  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  (*Lachm., Buttm., Tisch. II.*; die l. r. ist freilich  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$ , so auch *Tisch. VII.*) und dann  $\delta\ \epsilon\grave{\alpha}\nu$  steht; vrgl. auch Matth. 5, 19.; „platterdings unmöglich“ aber soll jene Fassung „wegen des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Konditionalsätze. V. 20. und V. 21.“ sein, allerdings scheint das  $\epsilon\grave{\alpha}\nu$  V. 21 einen scharfen Gegensatz gegen das  $\epsilon\grave{\alpha}\nu$  V. 20 zu bilden, allein es ist doch nicht unbeachtet zu lassen, dass, so ähnlich die beiden Sätze einander auch sind, sie doch nicht die reine Form des Gegensatzes haben, indem V. 21. keine Partikel des Gegensatzes steht, in den Sätzen die Aufeinanderfolge der einzelnen Wörter eine verschiedene ist, und der erste Conditionalsatz nur einen eingeschobenen Zwischensatz bildet\*). Zu Gunsten der Erklärung :

\*) War es die Absicht des Ap. zwei verschiedene Fälle einander scharf gegenüberzustellen, so konnte er dies viel bestimmter thun, wenn er die erste Periode so baute:  $\epsilon\grave{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\gamma.\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \eta\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha,$   $\epsilon\mu\pi\acute{\rho}\omicron\sigma\theta\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\nu\ \tau.\ \kappa.,\ \delta\tau\iota\ \mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  etc.; und die zweite:  $\epsilon\grave{\alpha}\nu\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\gamma.\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \eta\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha.$  Daraus, dass er dies nicht gethan hat, lässt sich schliessen, dass eine solche scharfe Gegenüberstellung nicht in seiner Absicht lag.

„vor ihm werden wir unser Herz, wessen es uns auch anklagen mag, stillen, weil u. s. w. (oder überzeugen dass u. s. w.), spricht, dass bei ihr nicht nur der Begr. καταγινώσκη sich enger an πείσομεν anknüpft, sondern auch die jedenfalls auffällige Epanalepsis des *ὅτι* \*) vermieden wird. — Das Verb. καταγινώσκειν soll nach *Lücke* nicht die Verdammniss, sondern nur die Anklage bezeichnen, allein im innern Leben des Herzens ist beides nicht scharf von einander geschieden, vielmehr schliesst die Anklage des Gewissens auch die Verurtheilung in sich; die eigentliche κατάκρισις ist allerdings Gottes Sache \*\*). Das Object, worauf sich das καταγινώσκειν des Herzens bezieht, wird von den Auslegern verschieden bestimmt, indem sie darunter entweder, in Berücksichtigung des vorhergehenden Gedankens, den „Mangel an Liebe“ oder allgemeiner die den Gläubigen bei aller Gewissheit die Brüder zu lieben noch anhaftende Sündhaftigkeit (Kap. 1, 8), verstehen, Die Entscheidung, welche Auffassung die richtige sei, hängt mit der Erklärung des folgenden Satzes: *ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα* zusammen. — Die alte Streitfrage ist, ob Gott h. als der *Vergebende* oder als der *Richtende* grösser als unser Herz genannt wird, *jenes* ist die Ansicht von *Thomas Angl., Luther, Bengel, Morus, Russmeyer, Spener, Noesselt, Steinhof, Rückli, Baumg.-Crusius, Sander, Besser, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg u. A., dieses* die von *Calvin, Beza, Socin, Grotius, a Lapide, Castalio, Hornejus, Estius, Calovius, Semler, Lücke, Neander, Gerlach,*

\*) Dass die Annahme einer Epanalepsis für die Causalpartikel ungehörig sei, ist schon oben bemerkt, für unsere Stelle erhellt dies daraus, dass wenn *ὅτι* Causalpartikel ist, der Satz *μείζων ἐστὶν* etc. dem Gedanken nach den Nachsatz zu *ἐὰν καταγινώσκη* bildet, wie dies bei *Lücke* deutlich hervortritt, indem er erklärt: „Dann, wenn — unser Gewissen uns — — anklagt, so ist Gott grösser als unser Herz u. s. w.“ — Aber auch die Epanalepsis des *ὅτι* als Objectspartikel hat ihr Bedenken; denn da der Gedanke *ἐὰν καταγινώσκη* nicht die Voraussetzung für das *μείζων ἐστὶν* etc., sondern für das *πείσομεν* bildet, so ist es doch unpassend, denselben in den von *πείσομεν* abhängigen Objectssatz zu setzen, statt ihn mit *πείσομεν* zu verbinden.

\*\*) *Düsterdieck* bemerkt treffend, dass καταγινώσκειν in der in der Mitte zwischen κατηγορεῖν, neben welchem noch ein ἀπολογεῖν stattfindet und κατακρίνειν, welches die richterliche Strafbestimmung einschliesst, steht, vrgl. 5. Mos. 25, 1, 2, — Passend citirt *Düsterdieck* zu dieser Stelle Sir. 14, 2. vrgl. 19, 5. und Test. Gad. 5. J. A. Fabricius. Cod. pseud. V. T. p. 681. — καταγινώσκειν heisst: wider jemanden erkennen, dass er schuldig ist, κατακρίνειν dagegen: die verwirkte Strafe über jemand aussprechen.



*Ebrard* u. A. — Ist  $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\nu$  = beruhigen, so muss  $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  sich auf die vergebende Liebe Gottes beziehen; *Lücke* giebt freilich folgende Erklärung: „nachdem Joh. gefragt hat, dass *nur*, wenn wir uns in thätiger Bruderliebe bewusst sind, aus der Wahrheit zu sein, wir unsere Herzen beruhigen werden im Gericht, setzt er hinzu: denn wenn das Gegentheil stattfindet, wenn unser Gewissen uns des Mangels an echter Liebe anklagt, so ist Gott grösser als unser Herz und vor seiner Heiligkeit und Allwissenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen“. Allein die Annahme einer solchen declaratio e contrario, die durch nichts angedeutet ist, ist nur ein künstliches Auskunftsmittel um Widersprechendes mit einander zu vereinigen. Auf Gott als den Richtenden kann  $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  nur bezogen werden, wenn  $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\nu$  die Bedeutung „überzeugen“ hat. Indem *Ebrard* dies für das Richtige hält und mit  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  einen „völlig selbständigen neuen Satz beginnen“ lässt, giebt er den Sinn folgendermaassen an: „Vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz davon überzeugen, dass, wenn (schon) unser (zum Selbstbetrug und zur Selbstentschuldigung so geneigtes und darum *kleines*) Herz uns anklagt (nämlich, dass wir keine Liebe üben), Gott, der allwissende, grösser ist, als unser Herz und wir also vor ihm *um so minder* bestehen können“. Gegen diese Auffassung spricht jedoch zunächst schon, dass bei ihr das zweite Glied des 19. Verses von dem ersten Gliede losgerissen, ja in einen Gegensatz dazu gestellt wird \*), während eine solche Selbständigkeit desselben nicht nur nicht angedeutet, sondern durch das verbindende  $\kappa\alpha\iota$  widerlegt wird, sodann aber, dass auch der Gedanke in sich selbst unstatthaft ist, nach der Darstellung des Ap. nämlich werden *wir* und *unser Herz* als in einem Gegensatze zu einander stehend betrachtet, indem unser Herz eine uns verurtheilende Anklage *gegen uns* erhebt, die sich offenbar darauf bezieht, dass wir durch unsere Sünde uns des göttlichen Gerichtes schuldig gemacht haben; nicht *wir* halten also *unserm Herzen*, sondern *unser Herz* hält *uns* das Gericht Gottes vor, wie sollen denn *wir* nun *unser Herz* erst zu der Ueberzeugung bringen, dass Gott uns verdammen, — ja noch mehr verdammen wird, als unser Herz es bereits thut? Hieraus ergiebt sich, dass — welches auch die

\*) Die Ueberzeugung nämlich, dass wir vor Gott nicht bestehen können, bildet offenbar einen Gegensatz zu der Ueberzeugung, dass wir aus der Wahrheit sind.

Bedeutung von *πεῖθειν* sein mag — *μείζων* sich nicht auf die richterliche Thätigkeit Gottes beziehen kann. Da Gott unserm uns verurtheilenden Herzen gegenüber *μείζων* genannt wird, so drückt die Comparation einen Gegensatz aus, *Erdmann*: *Notioni cordis condemnantis magnitudo Dei comparatur et opponitur*; das Herz ist, indem es uns verurtheilt, gleichsam der „*hostis, qui nos aggreditur, sed Deus μείζων* h. e. *fortior est, ut hostem illum devincere possit* (vgl. 4, 4). Da diese das Herz übertreffende Grösse Gottes sich darin beweist, dass sie bei denen, die *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind, die Anklagen des Herzens überwindet, so haben die Ausleger Recht, welche diesem Verse eine tröstende Tendenz beilegen und also *μείζων* auf die *vergebende Liebe* beziehen, zwar wird dagegen eingewandt, dass der Gedanke an die Allwissenheit Gottes (*γινώσκει πάντα* \*) den Menschen, den das Gewissen verklagt, nicht zu trösten vermöge, allein dies kann nur in Bezug auf diejenigen gelten, die noch nicht *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind, nicht aber in Bezug auf diejenigen, von denen Joh. h. redet, die nämlich in der aufrichtigen Liebe zu den Brüdern das Zeugniß haben, dass sie *ἐκ τῆς ἀληθείας* sind \*\*). Ist dies die richtige Auffassung, so erhellt, dass das *καταγινώσκειν* nicht auf den Mangel an Liebe, sondern auf die Sünde überhaupt, von der auch das *τέκνον τοῦ θεοῦ* noch nicht frei ist (1, 8 ff.), geht, was auch durch die Ausdrucksweise des Ap. selbst angezeigt ist, wenn *πισομεν* sich unmittelbar auf *καταγινώσκει* bezieht und demgemäss *ὁ, τι ἐὰν* zu lesen ist (s. oben), wobei dann *ὅτι*

\*) Mehrere Ausleger finden in den Worten *καὶ γινώσκει πάντα* die Erklärung des Begriffes *μείζων*, so *Oecumenius, Augustin, Beda, Socin, a Lapide, Lorinus, Hornejus, Paulus, de Wette* u. A.; auch *Ebrard* sagt, dass Gott *μείζων* heisst, „weil er nicht getäuscht werden kann“; allein dazu giebt die Nebeneinanderstellung kein Recht; man kann höchstens sagen, dass der Ap. durch jene Worte ein Moment, welches in dem *μείζων* mit enthalten ist, besonders herausstellt.

\*\*) Mit Recht sagt *Luther*: „Macht uns gleich unser Gewissen kleimüthig, und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott grösser als unser Herz. Das Gewissen ist ein einziger Tropfen, der versöhnte Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — Wenn einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsterniss des Herzens spricht man: Gott erkennet alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schliesst die Augen zu; aber Gott ist tiefer und höher als dein Herz und erforschet das Innerste desselben genauer.“ — *Besser*: „Unser Herz erkennt Einiges und erkennt wider uns; Gott erkennt Alles und erkennt nicht wider uns, sondern für uns, weil vor Seinen Augen der Same der Wahrheit, aus dem wir geboren sind, sich nicht verbirgt.“

μείζων ἐστὶ etc. den *objectiven* Grund des πείθειν angiebt: „weil Gott grösser ist, als unser Herz, so werden wir (in dem Bewusstsein, dass wir aus der Wahrheit sind) vor Gott unsere Herzen stillen, wessen uns auch das Herz anklagen mag“. Diese Erklärung aber verdient vor der, nach welcher πείσομεν = „überzeugen“, und ὅτι μείζων etc. das hiezu gehörige Object ist, den Vorzug, weil bei ihr nicht nur die Tendenz des Verses klarer hervortritt, sondern sich auch nicht wohl einsehen lässt, wie die Ueberzeugung von der das Herz besiegenden Grösse Gottes aus dem Bewusstsein ἔτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν herfliessen soll. — Zu bemerken ist noch, dass de Wette das erste ὅτι als Kausalpartikel von πείσομεν (= beruhigen), das zweite dagegen von καταγινώσκει abhängen lässt: „denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott grösser ist als unser Herz, so weiss er auch alles“; allein dieser Construction steht nicht nur entgegen, dass das καὶ natürlicher als Copula genommen wird (*Baumg.-Crusius*), sondern auch dass der Gedanke, dass unser Herz uns *desshalb* verdamme, weil Gott grösser ist als unser Herz, unrichtig ist \*). — Ohne genügenden Grund nimmt *Erdmann* an, dass καρδιά V. 19. in einem weiteren Sinne, als V. 20 gebraucht sei („vertimus πείσομεν τὰς καρδίας: nobis ipsis persuadebimus“), weil [dort der Plural, hier der Singular gebraucht sei; dieser Wechsel des Numerus hat auf die Bedeutung des Wortes keinen Einfluss, der Ap. nennt aber die καρδιά als Object des πείθειν, und als Subject des καταγινώσκειν, sofern das Herz der Sitz oder die Einheit der Affecte ist, die Griechen erklären καρδιά h. für gleichbedeutend mit συνείδησις.

V. 21. In diesem Verse setzt der Ap. den Fall, dass uns das Herz nicht verklagt (oder verlammt), dass also das eingetreten ist, was er vorher bemerkt hat, dass wir nämlich in dem Bewusstsein aus der Wahrheit zu sein unser Herz dazu gebracht haben, von seiner Anklage wider uns abzustehen. Dieser Gedanke steht demnach zu dem vorhergehenden nicht in dem Verhältnisse des Gegensatzes,

\*) *Brückner* vertheidigt zwar die Erklärung de Wette's, deutet sie aber wesentlich um, denn während de Wette den ganzen Vers auf die göttliche Anklage (darin mit *Lücke* übereinstimmend) bezieht, nimmt Br. das ὅτι γινώσκει πάντα in tröstlichem Sinne; dadurch aber wird sie nur noch unhaltbarer, da es offenbar unberechtigt ist, die Allwissenheit Gottes in dem Nebensatze (μείζων erklären nämlich Beide durch: „tiefer blickend, alle Falten des Herzens erforschend“) auf die Verurtheilung, in dem Hauptsatze dagegen auf die Vergebung zu beziehen.

(so dass hier dem V. 20 gesetzten Fall ein anderer Fall entgegengesetzt würde), sondern in dem der Folge. Die Behauptung *Elbrards*, dass diese Erklärung „*sprachlich rein unmöglich*“ sei, weil „*ἐάν* unmöglich dazu dienen kann, eine Folgerung aus einer als bereits wirklich eingetreten vorausgesetzten Prämisse einzuleiten“, ist gänzlich unstatthaft, da bei der angegebenen Gedankenverbindung *ἐάν* keinesweges, = „wenn denn also“, sondern in der dieser Partikel eignen Bedeutung: „*in dem Falle, dass*“, entsprechend den Futuris *γνώσμεθα* und *πίσωμεν*, genommen wird. — *παρόρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*) giebt an, was dann stattfindet, wenn der mit *ἐάν* angegebene Fall vorhanden ist; unrichtig erklären mehrere Ausleger *παρόρησίαν ἔχομεν* = *πίσωμεν τὰς καρδίας ἡμῶν*, da jenes vielmehr den aus *πέθειν* resultirenden Zustand bezeichnet; derselbe Ausdruck: Kap. 2, 28, u. 4, 17., an diesen beiden Stellen wird damit die Zuversicht am Gerichtstage bezeichnet, hier beschreibt es den gegenwärtigen Zustand des Gläubigen, dessen Gewissen gestillt ist; vrgl. Kap. 5, 14., wo *παρόρησ. ἔχ.* wie h. mit *πρὸς* verbunden ist; dieselbe Constr. Röm. 5, 1.: *εἰρήνην ἔχ. πρὸς τὸν θεόν*.

V. 22. Das neue Verhältniss, in welchem der Gläubige, den das Gewissen nicht anklagt, zu Gott steht, ist das der gegenseitigen Liebe, die sich von Seiten des Menschen in seinem kindlich zuversichtlichen Gebete („wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten“), von Seiten Gottes in der väterlichen Erhörung des Gebetes zeigt. — *ὁ ἐάν αἰτῶμεν*) ist ganz allgemein zu nehmen, und darf nicht durch willkürliche Beschränkungen entstellt werden; die nothwendige Beschränkung liegt in dem Subjecte selbst: *das Kind Gottes* bittet um nichts, was dem Willen seines Vaters entgegen ist. — *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ*) d. i. *τοῦ θεοῦ*. Das Präsens steht nicht statt des Futurums (*Grotius*); es ist h. nicht von etwas Zukünftigem, sondern von dem, was beständig in dem Leben der Gläubigen stattfindet, die Rede. Zu dem Gedanken vrgl. Kap. 5, 14., *Evang.*, Joh. 14, 13, 16, 24. Treffend sagt *Augustin*: *Charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit.* — *ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* etc.) *ὅτι* schliesst sich dem unmittelbar vorangeh. *λαμβάνομεν* an und giebt den Grund der göttlichen Liebeserweisung in der Erhörung des Gebets an; dieser Grund, der jedoch nicht als *causa meritoria* zu denken ist, ist der kindliche Gehorsam des Bittenden, worin Gott ihn als sein Kind erkennt; der Begriff des Gehorsams ist in zwei einander coor-



dinirten Sätzen (ähnlich dem hebr. Parallelismus) ausgedrückt; τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ und τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ sind einander synonym\*); durch ποιεῖν wird der Gehorsam als ein *thätiger* markirt; der zweite Satz weist darauf hin, dass derselbe nicht in einer knechtlichen Unterwerfung unter das *Gebot*, sondern in kindlicher Erfüllung dessen, was Gott *wohlgefällt*, besteht. — Joh. 8, 29. ist ἀρεστὸν mit dem Dat. constr.; ausserdem findet sich das Wort nur noch Apgsch. 6, 2. 12, 3.; ähnlich ist der Ausdruck: ἀπόδεικτον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ 1. Tim. 5, 4.

V. 23. Mit diesem Verse, der — als Angabe des Inhaltes der Gebote Gottes — mit dem Vorhergehenden in engstem Zusammenhange steht, beginnt ein neuer Hauptabschnitt des Briefes, indem in ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι etc. ein neues Moment der Gedankenentwicklung auftritt, durch welches das Folgende nicht nur „vorbereitet“ (*Ebrard*), sondern beherrscht wird. — καὶ ist nicht explicativ, sondern einfach copulativ. — αὕτη geht auf das folg. ἵνα, welches auch hier nicht den *Zweck*, sondern den *Inhalt* angiebt. — ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ Der Singular steht, weil die mannigfaltigen Gebote ihrem innersten Wesen nach eine Einheit bilden: dies gilt auch insbesondere von den beiden hier genannten Geboten des Glaubens und der Liebe. Daraus, dass der *Glaube* als ἐντολὴ bezeichnet wird, darf nicht gefolgert werden, dass er nicht Werk Gottes in dem Menschen sei, wohl aber folgt daraus, dass er auch nicht ohne des Menschen Selbstthätigkeit zu Stande kommen kann. — Die Phrase: πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ etc. kommt nur h. vor; Kap. 5, 13. steht statt des Dativs die Pröp. εἰς; eben so Joh. 1, 12. 2, 23. 3, 18.; durch den Dativ wird das ὄνομα Christi als das Object des sich hingebenden, gläubigen Vertrauens markirt; „an den Namen Christi glauben“, aber ist identisch mit „an Christus glauben“, indem sich in dem Namen das Wesen dessen, der genannt wird, ausdrückt; vrgl. *Meyer* zu Joh. 1, 12. Ganz verfehlt *Grotius*: propter Christum sive Christo auctore Deo credere. — Während der Glaube die Grundbedingung des christlichen Lebens ist, ist die Bruderliebe der thätige Erweis der Lebendigkeit des Glaubens; beides lässt sich nicht von einander

\*) *Mayer* freilich meint, dass mit ἀρεστὰ die sog. consilia evangelica, durch welche die gewöhnlichen Christen nicht gebunden sind, die von den besonders heiligen Christen aber freiwillig übernommen werden, gemeint seien!

scheiden; daher folgt hier: καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους \*), was sich als Folge von dem πιστεύειν als dem Grunde unterscheidet; καὶ ist daher copulativ und nicht expegetisch (wie *Frommann* S. 591. meint). — Der Zusatz καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῶν wird wohl am besten allein auf ἀγαπῶμεν ἀλλήλους bezogen, indem als Subject dazu Christus zu denken ist; *Myrberg*: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum.

V. 24. Nachdem der Ap. den Inhalt des göttlichen Gebotes genannt hat, bezeichnet er das Halten desselben als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott und giebt das Kennzeichen an, aus welchem der Christ es erkennt, dass Gott in ihm ist. — καὶ ist einfache Copula, nicht = itaque; τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ist Wiederaufnahme des ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ V. 23.; der Plural steht, weil das Gebot als ein Zweifaches in sich enthaltend bezeichnet ist; αὐτοῦ = τοῦ Θεοῦ, nicht Χριστοῦ (*Sander, Neander, Besser*). — ἐν αὐτῷ μένει etc.) Die Erwähnung der Gemeinschaft Gottes, die darin besteht, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns bleibt, erklärt sich aus der Tendenz des Briefes. — καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ἐν τούτῳ beziehen *Lücke* und *Ebrard* auf das Vorhergehende, nämlich auf τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; allein daraus ergiebt sich ein müssiger Gedanke, denn bei der Verbindung, die nach dem Ap. zwischen dem Halten der Gebote Gottes und dem Bleiben Gottes in uns stattfindet und die er in der ersten Hälfte des Verses ausgesprochen hat, ist es offenbar müssig noch wieder zu sagen, dass wir dieses an jenem erkennen; auch widerstrebt das folgende ἐκ τοῦ πνεύματος, was *Lücke* dazu bewogen hat eine Combination von zwei Gedankenreihen, und eine Zweideutigkeit des ἐν τούτῳ anzunehmen \*\*), *Ebrard* aber, zu ἐκ τ. πνεύματος willkürlich die Worte: „erkennen wir's“ zu ergänzen; mit Recht beziehen *Düsterdieck, de Wette, Erdmann* u. A. ἐν τούτῳ auf ἐκ τοῦ πνεύματος, so

\*) Mit Unrecht schliesst *Frommann* (S. 200.) aus dieser Stelle u. 4, 7. 19., in welchen die Verpflichtung zur Liebe ausgesprochen wird, dass die Geburt aus Gott durch die Liebe, als des Menschen freie That, „durch welche er seine selbstständige Persönlichkeit und Freiheit Gott gegenüber bewahrt“ (!) bedingt, ja durch dieselbe bewirkt (S. 205.) wird.

\*\*) Die beiden Gedanken, welche *Lücke* h. combinirt sieht, sind: 1) der, dass wir an dem Halten der Gebote Gottes erkennen, dass wir in Gemeinschaft mit ihm stehen und 2) der, dass das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς nichts anderes ist, als der Ausdruck und die Wirkung des göttlichen Geistes. — Ganz verfehlt ist es offenbar, wenn *Paulus* ἐκ τοῦ πνεύματος für das zu μένει gehörige Subject hält.

dass nach dem Ap. das πνεῦμα es ist, aus welchem wir erkennen, dass Gott in uns ist, wenn wir seine Gebote halten; vrgl. 4, 12. 13, wo dieselbe Gedankenverbindung stattfindet. Der Wechsel der Präpositionen ἐν und ἐκ ist freilich auffallend, macht aber diese Auffassung nicht „unmöglich“ (*Ebrard*), denn einerseits ist dem Ap. die Form: „ἐν τούτῳ γινώσκομεν“ zu gewöhnlich, als dass sie sich ihm hier nicht hätte darbieten sollen, und andererseits wird durch ἐκ das πνεῦμα als die Quelle markirt, aus welcher jenes γινώσκειν fließt; übrigens kommt die Constr. mit ἐκ auch Kap. 4, 6. vor. — Unter πνεῦμα ist h., eben so wie unter χρίσμα Kap. 2, 20. „der heilige Geist“, der in dem Gläubigen lebt und wirkt, nicht aber die von ihm gewirkte Gesinnung oder die Liebe (*Socin*) zu verstehen. Mit diesem Verse macht der Ap. den Uebergang zu dem folgenden Abschnitt, in welchem mit Bezug auf die Irrlehrer zwischen dem πνεῦμα τοῦ Θεοῦ und dem πνεῦμα, das nicht ἐκ τοῦ Θεοῦ ist, unterschieden wird.

## K A P. IV.

V. 2. *Buttm.* liest statt des Partic. ἐληλυθότα den Inf. ἐληλυθέ-  
ναι, wofür jedoch *B.* fast der einzige Gewährsmann ist. — V. 3.  
ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν) so lautet die durch die bedeu-  
tendsten Autoritäten gesicherte Lesart, die auch von *Luchm.*, *Tisch.*  
u. *Buttm.* aufgenommen ist. In der l. r. folgen nach G. K. al., die  
Worte: Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα — offener Zusatz aus  
V. 2. Nach *Socrates* VII. c. 32. stand statt ὁ μὴ ὁμολογεῖ in alten  
Handschriften: ὁ λύει; dieselbe Lesart bei *Iren.* L. III. c. 18.: qui  
solvit Jesum Christum; ebenso *Vulg.* (*Lucif.* destruit) und bei *Pulg.*  
— Auch *Tertullian* setzt diese Lesart, jedoch in Verbindung mit  
der gewöhnlichen, voraus; adv. Marc. 5, 16.: negantes Christum in  
carne venisse, — et solventes; adv. Psych. 1.: nec quod Jesum  
Christum solvant; de carne Chr. 24.: qui negat Christum in carne  
venisse, — hic antichristus est; dieselbe Verbindung bei *Tychonius*  
und *Augustin*: qui solvit Jesum et negat in carne venisse. Seltsam  
ist die Meinung *Semler's*, dass ὁ λύει oculorum vitio entstanden sei;  
wahrscheinlich ist die Lesart aus der Polemik gegen die Gnostiker  
zu erklären (*Grotius*, *Lücke*, *de Wette*), wofür auch das Scholion bei  
*Matthaei* p. 225. spricht: προώδευσαν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντιχριστοῦ)  
αἱ αἰρέσεις; ὧν χαρακτηριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευ-  
μάτων λύνειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκί

ἐληλυθέναι. — V. 6. In der kl. Ausg. liest *Lachm.*: ἐν τούτῳ nach A. Vulg. etc. statt ἐκ τούτου; in der gr. Ausg. hat er letztere Lesart wieder aufgenommen. — V. 7. Zu ἀγαπῶν ist in A. mit Unrecht: τὸν θεόν hinzugefügt. — V. 10. Statt ἡγαπήσαμεν hat *Buttm.* nach B. ἡγαπήκαμεν aufgenommen. — V. 12. Die Wortfolge verschieden: die l. r. τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν, nach G. K. etc. (*Tisch.*); A. al. Vulg. etc. haben ἐν ἡμῖν vor τετελειωμένη (*Lachm.*) und B. ἐν ἡμῖν zwischen τετελ. und ἐστίν (*Buttm.*). — V. 15. *Buttm.*: ὅς ἐάν statt ὅς ἂν und Ἰησοῦς Χριστός statt des einfachen Ἰησοῦς; beides nach B. — V. 16. Am Ende des Verses lesen B. G. K. al., mehrere Versionen etc.: μένεω (*Buttm.*; von *Lachm.* eingeklammert) wahrscheinlich vervollständigender Zusatz aus dem unmittelbar Vorhergehenden. — V. 19. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτὸν, ὅτι αὐτός) αὐτὸν fehlt bei A. B. al. Aug. Pelag.; es ist wahrscheinlich zur Vervollständigung des Ausdrucks hinzugefügt; *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* haben es weggelassen; in einigen Minuskeln, in der Vulg. u. andern Uebersetzungen steht statt dessen τὸν θεόν, offenbar blosses Interpretament. — *Lachm.* hat nach ἡμεῖς „οὐν“ (A. al. Vulg. etc. Pel. etc.); wahrscheinlich unächt „zur Herstellung des bessern Zusammenhanges“ (*de Wette*). Statt αὐτός hat *Lachm.* nach A. al. Vulg. Pelag. ὁ θεός aufgenommen. *Lücke* meint, wenn ἀγαπῶμεν ohne Object steht, sei ὁ θεός nothwendig; dies ist jedoch nach dem Joh. Sprachgebrauch nicht der Fall. Mit Recht hat *Tisch.* als die beglaubigste Lesart; ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτός aufgenommen. — V. 20. Wegen der LA ἐόρακεν bei *Tisch.* VII. s. zu Kap. 1, 1. — Statt πῶς l. r. (*Tisch.*) haben *Lachm.* u. *Buttm.* nach B. al. Sah. etc.: οὐ aufgenommen. Die Frage ist jedoch ausdrucksvoller, als die Negation.

V. 1—6. Wiederaufnahme der Warnung vor den Irrlehrern; vrgl. Kap. 2, 18 ff. Den Anknüpfungspunkt bildet ἐκ τοῦ πνεύματος Kap. 3, 24.; es kommt darauf an, zu unterscheiden zwischen dem πνεῦμα, das aus Gott ist, und dem πνεῦμα, das nicht aus Gott ist (V. 2. 3.), zwischen dem πν. τῆς ἀληθείας und dem πν. τῆς πλάνης; das Merkmal ist das Bekenntniss; jenes bekennt, dieses leugnet Jesus; jenes ist mächtiger als dieses; darum haben die Gläubigen die ψευδοπροφήτας besiegt; das Wort der Letztern stammt ἐκ τοῦ κόσμου und gefällt dem κόσμος; das Wort jener nimmt auf, wer ἐκ τοῦ θεοῦ ist.

V. 1. Der Apostel ermahnt zuerst, nicht παντὶ πνεύματι zu glauben. -- Der Begr. πνεῦμα steht in enger



Beziehung zu *ψευδοπροφηταί*. Die *wahren* Propheten reden, wie es 2. Petr. 1, 21. heisst, *ἐπὶ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*; die Quelle der Offenbarungen, deren Ausredner (*πρόφηται*) sie sind, ist das *πνεῦμα ἅγιον* oder *πν. τοῦ Θεοῦ*, womit nicht eine Affection ihres Gemüthes, sondern die von ihrer eignen Persönlichkeit unterschiedene, sie beseelende und bestimmende Gotteskraft (*δύναμις ὑψίστου* synonym mit *πνεῦμα ἅγιον* Luk. 1, 35.) bezeichnet wird. Dieses *πνεῦμα* redet durch den Propheten, indem er in das *πνεῦμα* desselben eindringt und diesem die zu offenbarende Wahrheit mittheilt; dadurch wird das *πνεῦμα* des Propheten selbst ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ*. Da jeder Prophet sein eigenes *πνεῦμα* hat, so giebt es, obwohl das *πνεῦμα ἅγιον* ein einheitliches Wesen ist, eine Mehrheit von Prophetengeistern. Dasselbe Verhältniss findet auf der entgegengesetzten Seite bei den Pseudopropheten statt. Auch diese stehen unter dem Einflusse eines Geisteswesens, nämlich des *πνεῦμα*, das *ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι*, des *πνεῦμα τῆς πλάνης*; dieses ist gleichfalls ein einheitliches Wesen, indem es aber mit seiner Lüge die *πνεύματα* der Pseudopropheten durchdringt und diese sich selbst gleich macht, gilt es von dem *πνεῦμα* jedes einzelnen Propheten, dass es nicht von Gott, nicht ein *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, sondern ein *πνεῦμα τῆς πλάνης* ist. — Da Joh. hier von einer Mehrheit der Geister (*πάντι πνεύματι, τὰ πνεύματα*) redet, so ist unter *πνεῦμα* in diesem Abschnitte nicht der von dem menschlichen Geiste verschiedene höhere Geist, sondern jener selbst, aber als von diesem durchdrungen und erfüllt (vgl. 1. Kor. 14, 32. u. Meyer z. d. St.), zu verstehen \*); von diesem *πνεῦμα* kann jedoch nicht bloss in der Mehrheit, sondern auch in der Einheit, nämlich in collectivem Sinne, geredet werden,

---

\*) In der 1. Ausg. dies. Comm. war gesagt „als das *Organ* von diesem“; dieser Ausdruck ist jedoch unpassend (was Ebrard mit Recht bemerkt), denn unter jenem *πνεῦμα* ist nicht der menschliche Geist als blosses Organ zu verstehen, sondern der Geist, wie er durch den *höheren* Geist bestimmt ist; man könnte sagen der Inbegriff der Anschauungen, welche in dem Menschen von diesem Geiste (sei es dem „heiligen Geiste“ oder dem „Geiste der Welt“) aus gewirkt sind, oder nach Ebrard: „das objectiv Geistesgeprägte, das in einem Menschen zu Stande gekommen ist“. *Düsterd.* hält den Ausdruck für Bezeichnung des „den redenden Menschen beseelenden übermenschlichen Princip“ und erklärt die Pluralform daraus, dass „jene geistigen Principien in ihren verschiedenen Organen verschieden sich kundmachen“; allein bei dieser Auffassung wäre die Pluralform in einer sehr uneigentlichen Bedeutung gebraucht.

da auf jeder der beiden Seiten, alle πνεύματα, als von einem und demselben — entweder dem göttlichen oder dem widergöttlichen — Geiste beseelt, eines Wesens sind und so zusammen eine Einheit bilden. Ungenau ist es, unter πνεῦμα h. metonymisch „die Propheten“ selbst (= λαλοῦντες ἐν πνεύματι *Lücke, de Wette, Calvin*: pro eo, qui spiritus dono se praeditum esse jactat ad obeundum prophetiae munus; so auch *Erdmann, Myrberg* u. A.) oder „die Begeisterung, inspiratio“ (*Socin, Paulus*) oder gar „die Lehre des Propheten, sein begeistertes Wort“ (*Lorinus, Cyrillus, Didymus* u. A.) zu verstehen. — ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα) Das Auftreten der ψευδοπροφηται d. i. solcher Lehrer, die, von dem ungöttlichen Geiste getrieben, statt der Wahrheit die widerchristliche Lüge verkündigten unter dem Vorgeben aus göttlicher Eingebung zu reden, machte in der christlichen Gemeinde eine Prüfung der Geister (eine διακρίσις derselben 1. Kor. 12, 10. 14, 29.) nothwendig; vrgl. 1. Thessal. 5, 21.; und zwar um zu erkennen, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν d. h., da ἐκ in seiner eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten ist, ob sie von Gott stammen und von ihm ausgehen. — Diese Prüfung soll von Allen geübt werden, denn alloquitur (Apostolus) non modo totum ecclesiae corpus, sed etiam singulos fideles (*Calvin*); wogegen *Lorinus* willkürlich sagt: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum judicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. — Die Nothwendigkeit der Prüfung begründet Joh. durch die Worte: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφηται etc. Diese ψευδοπροφηται sind dieselben, die Kap. 2, 18. ἀντίχριστοι genannt sind; vrgl. V. 2. 3. Der Name ψευδοπροφηται weist darauf hin, dass diese Lehrer ihre Lehre nicht als Ergebniss menschlicher Reflexion, sondern als eine ihnen von dem πνεῦμα Gottes mitgetheilte Offenbarung verkündigten. — Der Ausdruck: ἐξελήλυθασιν εἰς τὸν κόσμον bezeichnet nicht bloss das öffentliche Auftreten (*Socin*: existere et publice munus aliquod aggredi; *Grotius*: apparere populo), auch ist nicht „ἐξ οἰκῶν ἀγίων hinzuzudenken“ (*Ebrard*), sondern er ist daraus zu erklären, dass die Propheten als solche gesendet wurden (vrgl. Joh. 17, 18.), also von dem ausgehen, der sie sendet; es sendet sie aber der, der sie durch sein πνεῦμα zu Propheten macht. — Der Begriff des ἐξέρχεσθαι ist h. demnach ein anderer als Kap. 2, 19. (gegen *Lorinus, Spener* u. A.); ein Austreten der Pseudopropheten aus der Kirche des Herrn ist h. nicht angedeutet. Zu εἰς τὸν κόσμον vrgl. Joh. 6, 14. 10, 36.

V. 2. Angabe des Merkmals, woran das *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* zu erkennen ist. — *ἐν τούτῳ* geht auf den folgenden Satz: *πάν πνεῦμα* etc. — *γινώσκετε* ist wahrscheinlich Imperativ, vrgl. *πιστεύετε, δοκιμάζετε* V. 1. — *πάν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*) Willkürlich ist nicht nur die Umdeutung des Particips *ἐληλυθότα* in den Inf. *ἐληλυθένα*, sondern auch die des *ἐν* in *εἰς*; durch *ἐν σαρκί* wird das Fleisch d. i. die irdisch-menschliche Natur als die Existenzform angegeben, in welcher Christus erschienen ist. Die Form des Objects erklärt sich aus der Polemik gegen den Doketismus; es ist entweder zu übersetzen: „*Jesum Christum als im Fleische erschienen*“, (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ehrard u. A.), oder: „*Jesum, als im Fleische erschienenen Christus*“; die letztere Auffassung hat den Vorzug, dass bei ihr nicht nur die Beziehung auf den Cerinthischen Doketismus bestimmter hervortritt\*), sondern sich auch leichter erklärt, wie der Ap. V. 3. das Object einfach durch *τὸν Ἰησοῦν* bezeichnen kann. Dass der Ap. nicht nur den Cerinthischen, sondern auch den spätern Doketismus, welcher dem Erlöser nur einen *Schleimkörper* beilegte, im Auge habe, lässt sich aus der hier gebrauchten Ausdrucksweise nicht beweisen. — Die Ausleger, welche die Bezugnahme des Ap. auf den Doketismus leugnen, sehen sich zu künstlichen Umdeutungen gezwungen; so Socin, der das Particip durch *quavis* auflöst, *Urotius*, nach dessen Erklärung *ἐν σαρκί* den status humilis, in welchem Christus erschienen ist, im Gegensatz gegen die regia pompa, worin die Juden den Messias erwarteten, bezeichnen soll\*\*). — Von eigentlichen Ungläubigen kann h. um so weniger die Rede sein, als

\*) Bei der erstern Auffassung liegt die Antithese gegen den Cerinthischen Doketismus nicht bloss in der Verbindung von *Ἰησοῦν Χριστόν* zu Einem Namen (Ehrard), sondern zugleich darin, dass dieses so bezeichnete Subject, welches den Begr. *Χριστός* in sich enthält, als im Fleische erschienen näher bestimmt ist.

\*\*) Socin: qui confitetur Jesum Christum i. e. eum pro suo servatore ac domino et denique vero Christo habet, *quavis* is in carne venerit h. e. homo fuerit, non modo mortalis, sed infinitis malis obnoxius. — Ohne Grund behauptet Baumg.-Crus.: „hätte auf dem Prädikat: im Fleisch gekommen, Etwas gelegt werden sollen, so würde der Infinitiv gebraucht worden sein.“ — Brückner meint, dass, wenn V. 3. die kürzere Lesart (ohne den Beisatz) die richtige sei, die Beziehung auf den Doketismus hier unsicher und unnöthig sei; allein offenbar ist der unbestimmtere Ausdruck nach dem bestimmteren, und nicht umgekehrt dieser nach jenem zu erklären.

nach Kap. 2, 22. die Pseudopropheten früher der Gemeinde selbst angehört hatten \*). — Dass Joh. als Merkmal des von Gott stammenden Geistes das Bekenntniss gerade dieser speciellen Wahrheit hervorhebt, hat seinen Grund in den gegebenen Verhältnissen; indess ist dieselbe auch so sehr die Grundwahrheit, dass, wie *Lücke* zu Kap. 2, 22. mit Recht sagt, „alles *ψεῦδος* darin begriffen ist und darauf hinauskommt, jene Wahrheit in irgend einem Sinne zu leugnen“ \*\*).

V. 3. Gegen *Sander* und *Mayer* ist als richtige Lesart festzuhalten: *ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*. Die Partikel *μὴ* indicirt den *Widerspruch* gegen das wahre Bekenntniss, während *οὐ* nur die einfache Verneinung ausdrücken würde. — Wie die Leugnung Jesu gemeint sei, ist aus dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden klar. Der Artikel, der nicht mit *Lücke* zu streichen ist, markirt Jesus als das bestimmte historische Individuum, welches kein anderes als der im Fleische gekommene Christus ist. — Bei den Worten: *καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* ergänzen fast alle Ausleger zu *τὸ* das Wort *πνεῦμα*; aber schon *Valla* (dem *Zegerus* beistimmt) erklärt: et hic est antichristi spiritus, vel potius: et hoc est antichristi i. e. proprium antichristi; ist diese letztere Erklärung richtig, so bezieht sich *τοῦτο* auf *μὴ ὁμολογεῖν* und *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* ist „das antichristliche Wesen.“ Da nicht einzusehen ist, warum Johannes den Begriff *πνεῦμα* ausgelassen haben sollte, so ist diese Auffassung der gewöhnlichen vorzuziehen (so auch *Myrberg*); dieselbe Ausdrucksform Matth. 21, 21. 1. Kor. 10, 24. 2. Petr. 2, 22. Jak. 4, 14. — *ὁ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται* vrgl. Kap. 2, 18. Ohne Grund will *Stephanus* „ὄν“ statt *ὁ* lesen; das Relativ geht nicht auf *ἀντιχρίστον*, sondern auf *τὸ τ. ἀντιχρ.* zurück. — *καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἡδὴ*) nämlich in

\*) Zu vrgl. ist mit dieser Stelle *Polycarp* ep. ad Philipp.: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντιχριστός ἐστι καὶ ὃς μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί.

\*\*) In eigenthümlicher Weise wendet *Augustin* diesen Satz gegen die Donatisten, denen er wegen ihrer Trennung von der katholischen Kirche Verleugnung der Liebe vorwirft, indem er sagt, Joh. rede hier nicht bloss von einer Verleugnung Christi durch das Wort, sondern auch durch die That: quisquis non habet charitatem negat Christum in carne venisse; eben so *Beda*: ipse est Spiritus Dei, qui dicit Jesum Christum in carne venisse, qui dicit non lingua, sed factis, non sonando, sed amando.



den Pseudopropheten; vrgl. V. 1. Joh. sagt hier nicht, dass der Antichrist, sondern nur, dass das antichristliche Wesen bereits in der Welt ist; das ἤδη deutet wohl auf die Nähe des Kommens desselben hin, welches mit der Erscheinung des Antichristus selber erscheint. Nach *Ebrard* hängt der letzte Satz von ὅ ab; dies ist jedoch nicht möglich, da das ὅ der Akkus. ist; er schliesst sich vielmehr als selbständiger Satz dem vorhergehenden an.

V. 4. Nachdem der Ap. das zwiefache πνεῦμα characterisirt hat, weist er seine Leser auf das Verhältniss hin, in welchem sie zu den Pseudopropheten stehen. — ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστε) Gegensatz gegen jene, die ἐκ τοῦ κόσμου sind; aus Gott sind die Gläubigen, weil das sie be-seelende πνεῦμα das πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ist. — καὶ νενικήκατε αὐτούς) αὐτούς nicht = antichristum et mundum (*Erasmus*), sondern τοὺς ψευδοπροφήτας, in denen das antichristliche Wesen wohnt. — νενικήκατε ist als Perfect festzuhalten; vrgl. Kap. 2, 13.; ungenau erklärt *Calvin*: in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. Joh. konnte zu seinen Lesern sagen: νενικήκατε nicht nur sofern die Kraft dessen in ihnen mächtig war, der gesagt hatte: θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον und sofern sie in ihm des dereinstigen Sieges gewiss waren (*Neander, Dästerdieck*), sondern auch sofern die Gegner mit ihren Verführungskünsten an ihrer Treue zu Schanden geworden und von ihnen hatten zurückweichen müssen (*Ebrard*). Der Grund dieses Sieges lag und liegt aber nicht in der menschlichen Tüchtigkeit der Gläubigen, sondern darin ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. — ὁ ἐν ὑμῖν d. i. ὁ Θεὸς (nach *Grotius, Erdmann u. A.*: ὁ Χριστός); wie der Gläubige aus Gott ist, so bleibt Gott in ihm, als die Seele seines Lebens; ὁ ἐν τῷ κόσμῳ d. i. ὁ διάβολος „dessen τέχνα die Antichristen sind“ (*Lücke*). Statt des speciellern ἐν αὐτοῖς setzt Joh. das allgemeinere: ἐν τῷ κόσμῳ, um dadurch anzudeuten, dass jene, obwohl sie eine Zeit lang in der Gemeinde waren, doch dem κόσμος angehören, was die folgenden Worte ausdrücklich hervorheben \*).

V. 5. Kap. 2, 19. hatte Joh. von den Irrlehrern gesagt: οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν; jetzt giebt er an, welchem Grunde

\*) *Socin*: Quamvis Johannes non de eo, qui sit in falsis prophetis, sed de eo, qui sit in mundo, verba faciat, tamen necesse est, ut mundi appellatione falsos istos Prophetas comprehendat, vel potius plane intelligat, quod satis aperte declarant sequentia verba.

sie entstammen; dieser ist der κόσμος; das antichristliche Wesen in ihnen gehörte der Welt an, quatenus Satanas est ejus princeps (*Calvin*). Dem Lebensgrunde entspricht die Lebensäusserung; weil sie aus der Welt sind, διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι; ἐκ τ. κόσμου λαλεῖν heisst: das reden, was der κόσμος darreicht, den Inhalt der Rede aus dem κόσμος nehmen, ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (*Bengel*). Dies ist nicht identisch mit ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν (*Joh. 3, 31.*), denn ἡ γῆ ist kein ethischer Begriff wie ὁ κόσμος. — καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει) Die Pseudopropheten waren von der Gemeinde in die Welt, der sie innerlich angehörten, hinausgegangen und verkündigten derselben eine Weisheit, die ihr entstammte; darum hörte die Welt sie d. h. sie schenkte ihrem Worte Beifall und Zustimmung; τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον προστρέχει (*Oecum.*); wogegen die Gläubigen von der Welt gehasst und verfolgt wurden.

V. 6. ἡμεῖς) Gegensatz von αὐτοί V. 5., entweder speciell Johannes und die übrigen Apostel (*Storr u. A.*, auch *Düsterdieck*.) — als die rechten Lehrer; oder allgemein die Gläubigen; für die erste Auffassung spricht, dass die Gläubigen in diesem Abschnitt in der zweiten Person angeredet werden und das folgende ἀκούει ἡμῶν, so wie der Gegensatz gegen die ψευδοπροφηταὶ auf Lehrer hinweist. — Zu ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν ist, nach V. 5., der Gedanke: διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν zu ergänzen; das folgende Wort: ὁ γινώσκων τὸν θεόν, ἀκούει ἡμῶν enthält den Beweis des eben ausgesprochenen Gedankens. — ὁ γιν. τὸν θεόν bildet den Gegensatz von ὁ κόσμος und ist synonym mit: ὅς ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ; denn die wahre Erkenntniß Gottes besitzt nur wer ein Kind Gottes ist. Nach *Lücke u. A.* meint der Ap. darunter diejenigen, denen das „allgemeine ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, d. h. der göttliche Zug und Trieb, der die Bedingung der Kindschaft Gottes in Christo ist“, zukommt; allein dagegen spricht der Ausdruck selbst, denn die Erkenntniß Gottes ist nothwendig durch den Glauben an Christus bedingt. — In dem zweiten Gliede: ὅς οὐκ ἔστιν — οὐκ ἀκ. ἡμῶν bildet ὅς — θεοῦ den Gegensatz zu ὁ γινώσκων τ. θεόν. Es ist dies der Gegensatz zwischen: „Welt“ und „Gemeinde der Kinder Gottes.“ — In dem Schlusssatze: ἐκ τούτου — τῆς πλάνης, bezieht sich ἐκ τούτου auf die beiden unmittelbar vorhergehenden Gedanken. Nach der gewöhnlichen Auffassung, der auch *Düsterd.* beistimmt, ist der Sinn dieser Stelle: Wer die Apostel hört, zeigt dadurch, dass das

πνεῦμα τῆς ἀληθείας, wer sie dagegen nicht hört, dass das πν. τῆς πλάνης in ihm sei; an dem Verhalten zu der apostolischen Lehre offenbart sich, wes Geistes Kind Einer ist \*). Allein dem Gedankenzusammenhange in diesem Abschnitte zufolge ist nicht von dem Geiste der Hörer, sondern von dem der Lehrer die Rede (so auch Myrberg); der Sinn ist daher: Dass in den Pseudopropheten das πνεῦμα τῆς πλάνης waltet, giebt sich daran zu erkennen, dass die Welt sie hört, dass dagegen in uns das πνεῦμα τῆς ἀληθείας wohnt, daran, dass die Gott Erkennenden d. i. die Kinder Gottes uns hören. Wen die Welt hört, in dem kann nicht das πν. τῆς πλάνης, wen die Kinder Gottes hören, in dem kann nicht das πν. τῆς πλάνης sein \*\*). — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist der von Gott ausgehende Geist, der in den Menschen die Erkenntniss der Wahrheit wirkt; τὸ πν. τῆς πλάνης der von dem Teufel ausgehende Geist, der die Menschen zur Lüge und zum Irrthum verführt; zu πν. τ. ἀληθ. vrgl. Joh. 14. 17. 15, 26. 16, 13., zu πν. τ. πλάνης vrgl. Kap. 1, 8. 1. Thess. 2, 3. 1. Tim. 4, 1.

V. 7—21. Nachdem der Ap., durch das Hervortreten des antichristlichen Wesens veranlasst, den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums characterisirt hat, geht er unmittelbar zu der Ausführung der Kap. 3, 23. hervorgehobenen Momente des Glaubens und der Liebe über.

V. 7. 8. Ermahnung zur gegenseitigen Liebe und Begründung derselben. — Nachdrucksvoll leitet die Anrede: ἀγαπητοί das Gebot: ἀγαπῶμεν ein. — Das Object: ἀλλήλους zeigt, dass auch hier nicht von der allgemeinen Menschenliebe, sondern von der christlichen Bruderliebe die Rede ist. Die gegenseitige Liebe ist der Christen, welche τέκνα τοῦ Θεοῦ sind, heiligster Beruf, denn ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ \*\*\*) d. h. die Liebe stammt aus

\*) Luther: „Wenn man Gottes wahre Gesandten höret, das ist ein offenes Kennzeichen der wahren Religion; wenn man sie aber verachtet und verwirft, das ist ein offenes Kennzeichen des Irrthums.“

\*\*) Der Gedanke dieser Stelle ist entsprechend dem von Joh. 10, 3—5, wo Christus sich als auf ein Zeugnis dafür, dass Er der gute Hirte sei, darauf beruft, dass die Schafe seine Stimme kennen und hören, während sie des Fremden Stimme nicht kennen und vor ihr fliehen.

\*\*\*) Neander: „Der Ap. stellt hier nicht ein Gebot der Liebe auf; er will den Gläubigen nicht neue Beweggründe — zur Liebe — zum Bewusstsein bringen, sondern — sie zu dem Bewusstsein führen, dass so gewiss sie Gottes Kinder — dieses sich durch gegenseitige Liebe offenbaren muss. — Als Beweis führt er an,

Gott; *Calov*: originem habet a Deo. Ungenügend die Erklärung von *Grotius*: Deo maxime placet bonitas. — ἡ ἀγάπη steht ohne Objects-Bestimmung, weil die Liebe in ihrem ganzen Umfange gemeint ist. — καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται etc.) Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Ist die Liebe von Gott, so muss auch derjenige, der in der Liebe lebt, aus Gott geboren sein — und ihn kennen. Die Erklärung *Calvin's*: vera Dei cognitio amorem Dei necessario in nobis generat, ist verfehlt; Joh. sagt hier nicht, dass aus der Erkenntniss Gottes die Liebe fließt, sondern dass die Liebe, weil sie göttlichen Wesens ist, nothwendig die Erkenntniss Gottes mit sich führt. Ganz falsch *Grotius*: ostendit se Deum nosse sicut oportet. — V. 8. Aus dem Bisherigen folgt weiter: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν; οὐκ ἔγνω d. i. „hat nicht erkannt.“ Der Grund ist: ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Durch diesen Gedanken erhält das vorhergehende: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ seinen vollen Gehalt. — ἀγάπη steht ohne Artikel, weil es als allgemeine Wesensbestimmung Gottes gedacht ist; eben so V. 16; vrgl. 1, 5: ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν. „Die Liebe ist nicht sowohl eine Eigenschaft, die Gott hat, als vielmehr die allumfassende Fülle dessen, was Er ist“ (*Besser*). *Luther*: Deus nihil est quam mera caritas; verflachend *Grotius*: plenus est dilectione.

V. 9. Offenbarung der Liebe Gottes ist die Sendung seines Sohnes. — ἐν τούτῳ) geht auf das folgende ὅτι — ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν) ἐφανερώθη drückt die objective Thatsache, nicht das subjective Erkennen aus; der Apostel will nicht sagen, dass die Liebe Gottes durch die Sendung seines Sohnes von uns erkannt ist (vrgl. V. 16.), sondern dass sie dadurch aus ihrer Verborgenheit hervorgetreten, sich thatsächlich manifestirt hat: ἐν ὑμῖν heisst demnach weder: „in“, noch: „bei“ uns: doch darf es auch nicht = εἰς ὑμᾶς erklärt werden; ἐν steht h. V. 16. und Joh. 9, 3. =: „an“; entweder zu ἐφανερώθη oder zu ἡ ἀγάπη τ. 9. gehörig; also entweder; „sie ist an uns offenbar geworden“ (*Düsterdieck*); oder: „die Liebe Gottes an uns“ ist offenbar geworden. Bei der ersten Auffassung macht der Satz: ὅτι — εἰς τὸν κόσμον Schwierigkeit, was von den Auslegern übersehen ist \*); bei der

---

dass die Liebe aus Gott ist und also jeder, der liebt, aus Gott geboren ist.“

\*) Auch *Ebrard* hat die Schwierigkeit nicht erkannt; sie liegt darin, dass durch ὅτι etc. zwar etwas genannt ist, was für uns, nicht aber etwas, was an uns geschehen ist, anders Ev. Joh. 9, 3.



zweiten fehlt vor *ἐν ἡμῖν* der Artikel *ἡ*; allein die unmittelbare Verknüpfung eines Zusatzes mit einem Substantiv ohne verbindenden Artikel findet sich im N. T. sehr häufig und ist demnach nicht „sprachwidrig“ (wie *Düsterd.* meint); der Begr. ist h. dann derselbe, den Joh. V. 16 durch: *ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν* ausdrückt \*). Von *εἰς ἡμᾶς* ist *ἐν ἡμῖν* so unterschieden, dass durch jenes nur die Richtung auf das Ziel, durch dieses das Verweilen bei dem Ziele hervorgehoben wird. — Unter *ἡμῖν* sind nicht die Menschen überhaupt, sondern speciell die Gläubigen zu verstehen; eben so V. 10. bei *ἡμεῖς* etc. — In dem folgenden Satze: *ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ — ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ* liegt der Hauptaccent auf den letzten Worten, denn darin hat sich die Liebe, die Gott an uns hat, offenbart, dass er seinen Sohn *dazu* in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben d. h. des seligen Lebens theilhaftig würden. Erst durch ihren Zweck ist die Sendung des Sohnes die Offenbarung der Liebe Gottes an uns. Die nähere Bezeichnung des Sohnes Gottes als *ὁ μονογενής*, die sich im Evang. des Joh. öfters findet, kommt in den Briefen nur hier vor. Bei Lukas (7, 12. 8, 42. 9, 38.) und im Hebräerbriefe (11, 17.) bezeichnet *μονογενής* der Aeltern einziges Kind. So dient auch bei Joh. der Ausdruck dazu, Christus als den *einzigen* Sohn Gottes, „ausser welchem der Vater keinen hat“, zu bezeichnen. Ihm kommt dieses Prädikat zu, sofern er der *λόγος* ist, welcher *ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν Θεόν Θεός* ist. Willkürlich erklärt schon *Lorinus* *μονογενής* = *ἀγαπητός*; vrgl. *Meyer* zu Joh. 1, 14. Richtig bemerkt *Calvin*: „quod unigenitum appellat, ad auxesin valet. Welche Liebe Gottes, dass er, damit wir leben mögen, seinen *eingebornen* Sohn sandte! *Bmq.-Crus.*: „*μονογενής* und *ζήσωμεν* sind die Hauptworte: der Erhabenste — für unser Heil!“

V. 10. *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη*) d. h. „*darin besteht die Liebe*“, die Liebe ist ihrem Wesen nach *der* Art. Ungenau

\*\*) Mit Unrecht sagt *Lücke*, dass bei dieser Verbindung in *ἐν ἡμῖν* „etwas Müssiges und Ungehöriges“ liege; dies ist um so weniger der Fall, als es dem Apostel hier gerade darauf ankommt, das Liebesverhältniss zwischen Gott und den Gläubigen hervorzuheben. Zwar bezieht sich die Liebe Gottes auf die *ganze* Welt, nach Joh. 3, 16.: *ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον*, und Allen ohne Ausnahme hat er durch die Sendung seines Sohnes die Möglichkeit gegeben, nicht verloren zu gehen, sondern das ewige Leben zu erlangen, aber der Liebesrathschluss Gottes vollzieht sich doch nur an denen, die gläubig werden; die Ungläubigen bleiben *ἐν ὁργῇ τοῦ Θεοῦ*; so bestimmt sich die Liebe Gottes zur Welt näher als seine Liebe zu den Gläubigen, die seine *τέκνα* sind.

*Oecum.*: ἐν τούτῳ δέκνται, ὅτι ἀγάπη ἐστὶν ὁ θεός; denn ἐστὶ ist nicht = δέκνται; auch ist bei ἡ ἀγάπη nicht (mit *Lücke* u. A.) τοῦ θεοῦ zu ergänzen, sondern es ist damit überhaupt die Liebe gemeint, wie V. 7 bei den Worten: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶ (*Düsterdieck*, *Ebrard*). — οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι etc.) Willkürlich erklären *Grotius* u. *Lange* οὐχ ὅτι hier = ὅτι οὐχ. Mehrere Ausleger nehmen das erste Glied dem Sinne nach für einen Nebensatz = ἡμῶν μὴ ἀγαπήσαντων, *Meyer*: „Darinnen besteht diese Liebe, dass, obgleich wir Gott nicht vorher geliebt hatten, er dennoch uns liebte“ \*); dies ist jedoch unrichtig; wie Joh. V. 7. gesagt hat, dass die Liebe ἐκ τοῦ θεοῦ ist, so will er auch hier hervorheben, dass die Liebe nicht in dem Menschen, sondern in Gott ihren Ursprung hat; sie ist ursprünglich in Gott, in ihm nicht erst durch der Menschen Liebe hervorgerufen; die letztere ist vielmehr erst Ausfluss aus der göttlichen Liebe \*\*), die betr. Worte οὐχ ὅτι dienen demnach dazu, die Liebe als etwas Göttliches zu markiren, nicht aber, wie *Düsterdieck* (der übrigens richtig erklärt) meint, dazu, hervorzuheben, dass „die Liebe Gottes zu uns eine durchaus unverdiente sei“. — ἡμεῖς und αὐτός stehen sich nachdrucksvoll einander gegenüber. — καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ etc.) giebt den thatsächlichen Erweis des αὐτοῦ ἠγάπησεν ἡμᾶς an; auch hier ruht der Hauptaccent nicht auf ἀπέστειλε, sondern auf ἰλασμόν etc., was dem ἵνα ζήσωμεν V. 9. entspricht, indem es den Grund der ζωὴ bezeichnet; zu ἰλασμόν vrgl. Kap. 2, 2. Die Aoriste ἠγαπήσαμεν, ἠγάπησε, ἀπέστειλεν sind als historische Zeiten festzuhalten (*de Wette*); durch das Perf. ἀπέσταλκεν V. 9. wird das Gesandthein Christi schlechthin vergegenwärtigt, während der hier gebrauchte Aorist den Liebesact Gottes in der Sendung des Sohnes erzählend darstellt (*Lücke*).

V. 11. Folgerung aus V. 9. u. 10., wodurch die Ermahnung V. 7. motivirt wird. — Die (vorher geschilderte:

\*) Aehnlich *a Lapide*: Hic caritatem Dei ponderat et exaggerat ex eo, quod Deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus, imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos.

\*\*) Bei dieser Auffassung ist es keinesweges nothwendig, dass, wie *Baumg.-Cruz.* meint, dem zweimaligen ὅτι eine verschiedene Bedeutung gegeben werde: „nicht als wenn — sondern darin, dass“; sondern beide Male hat ὅτι dieselbe Bedeutung, indem der Sinn ist: „es steht mit dem Wesen der Liebe nicht so, dass wir ursprünglich die Liebenden sind, sondern so, dass Gott ursprünglich der Liebende ist.“

οὕτως) Liebe Gottes zu uns verpflichtet uns (die Gläubigen), uns unter einander zu lieben. Das Verpflichtungsmoment liegt nicht bloss in dem Vorbilde der Liebesthat Gottes, sondern auch darin, dass wir durch sie Kinder Gottes geworden sind, und als solche lieben, wie Er (*Lücke*). Doch ist dabei auch die Correspondenz von ἡμῶς und ἀλλήλους zu beachten; der Christ nämlich fühlt sich als ein Kind Gottes verpflichtet, seinen Bruder zu lieben, weil er weiss, dass Gott denselben liebt; wen aber Gott liebt, den kann Gottes Kind nicht hassen.

V. 12. Der Segen der Bruderliebe ist die volle Gemeinschaft mit Gott. — θεὸν οὐδεὶς πρόποτε τεθέαται) vgl. V. 20. und Ev. Joh. 1. 18. — Gegen die Meinung *Rickli's*, dass diese Worte in polemischer Berücksichtigung der Irrlehrer, welche vorgaben Gott zu schauen d. h. ihn vollkommen zu erkennen, gesagt seien, macht *Lücke* mit Recht geltend, dass der Ap. in dem Falle das polemische Moment bestimmter ausgedrückt haben würde; τεθέαται bezeichnet hier überhaupt nicht das geistige Schauen oder die Erkenntniss (*Hornejus, Neander, Sander, Erdmann*), sondern das Sehen im eigentlichen Sinne des Wortes (*Düsterdieck*). Diese Unsichtbarkeit Gottes (in welcher er unendlich über den Menschen erhaben ist, vgl. 1. Tim. 6, 16.) betont Joh. hier aber nicht, um anzudeuten, dass wir Gott seine Liebe nicht unmittelbar, sondern nur durch die Liebe zu den sichtbaren Brüdern vergelten können (*Lücke, Ebrard*; ähnlich *Hornejus, Lange* u. A.), sondern um dadurch das folgende: ὁ θεὸς ἐν ἡμῶν μένει etc. desto mehr hervorzuheben, wie dies schon der *Scholiast* bei *Matthiä* andeutet, indem er periphrasirt: ὁ ἀόρατος θεὸς καὶ ἀρέτιμος διὰ τῆς εἰς ἀλλήλους ἀγάπης ἐν ἡμῶν μένει; richtig erklärt *a Lap.*: licet eum non videamus, tamen, si proximum diligamus, ipse invisibilis erit nobis praesentissimus (so auch *de Wette, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg*); das hinzugesetzte πρόποτε zeigt, dass τεθέαται als reines Perfect gedacht ist, nicht „Vergangenheit und Gegenwart in sich begreift“ (*Lücke*); doch schliesst sich dem Gedanken, „dass niemand Gott jemals gesehen hat“, der weitere: „dass niemand ihn sehen kann“, stillschweigend an. Dass der Ap. die Stelle 2. Mos. 33, 20. im Sinne gehabt (*Sander*), ist um so unwahrscheinlicher, als Gedanke und Ausdruck verschieden sind. In Bezug auf die Gotteserscheinungen, von denen das A. T. 1. Mos. 12, 7. 17, 1. u. a. St. erzählt, sagt *Spener* mit Recht: „Alles solches war nicht das ansehen göttlichen wesens selbst, sondern einer angenommenen gestalt, dadurch sich

dessen wesen abbildete.“ — ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει) Mit diesen Worten wird der Segen der Bruderliebe angegeben: mit der Bruderliebe ist die Gottesgemeinschaft verbunden; dies folgt nothwendig daraus, dass die Liebe aus Gott ist. Die Erklärung mehrerer Ausleger: wenn wir uns einander lieben, so giebt sich darin zu erkennen, dass Gott in uns sei“, schwächt den Gedanken des Apostels. Allerdings soll hier nicht das Sein Gottes in uns als eine Folge oder Frucht unsrer Liebe zu einander dargestellt werden (wie *Frommann* S. 109. erklärt); aber eben so wenig das umgekehrte Verhältniss, sondern die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Momente, die einander *gegenseitig* bedingen. καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν) Unter ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ist nicht „die Liebe, die Gott zu uns hat“ (*Calov, Spener, Russmeyer, Sander, Erdmann* u. A.) zu verstehen, denn dazu passt nicht der Begriff τετελειωμένη ἐστὶν, vrgl. V. 18., sondern die Liebe, die der Gläubige hat; αὐτοῦ kann aber entweder der *Gen. object.* sein (*Calvin, Grotius, Paulus, Lange, Rückli, Bmg.-Crusius, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Myrberg* u. A.) oder der *Gen. subj.*, in letzterem Falle ist jedoch nicht mit *Socin* zu erklären: ea dilectio, quam ipse Deus nobis praescripsit; auch nicht, was *Calvin* für möglich hält, caritas, quam Deus nobis inspirat, sondern: „die Liebe, welche Gott inhärrt“ (die sein Wesen und ἐξ αὐτοῦ ist), diese aber als in den Gläubigen (ἐν ἡμῖν) wohnend, als die Seele ihres Lebens gedacht. Diese Auffassung, bei der kein den allgemeinen Begr. der Liebe beschränkendes Object zu ergänzen ist (vrgl. V. 7. 8. 16. 18), möchte den Vorzug verdienen, weil die bestimmte Liebe zu Gott erst V. 19. erwähnt wird, wiewohl es möglich bleibt, dass *Joh. αὐτοῦ* als objectiven Genitiv gedacht hat. Gänzlich unberechtigt behauptet *Ebrard*, dass ἡ ἀγ. αὐτοῦ „das gegenseitige Liebesverhältniss zwischen Gott und uns“ bezeichne; vrgl. 2, 5.

V. 13. Das Erkennungsmerkmal für unsre Gemeinschaft mit Gott (ἐν αὐτῷ μένομεν entspricht dem vorhergehenden: ἡ ἀγάπη αὐτοῦ — ἐν ἡμῖν) ist: ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν, vrgl. 3, 24. Die Ausdrucksform ἐκ τοῦ πνεύματος (statt: τὸ πνεῦμα) erklärt sich daraus, dass das πνεῦμα Gottes die ganze Fülle des in den Gläubigen wirkenden Lebens Gottes ist, von dem jedem Einzelnen sein Theil gegeben wird. Auf die διαίρεσις τῶν χαρισμάτων, von der *Paulus* 1. Kor. 12, 4. 11. redet, ist, wie *Lücke* und *de Wette* mit Recht bemerken, der Ausdruck nicht zu beziehen. Gegen die Meinung, dass unter



*πνεῦμα* hier die „Liebe“ oder dergleichen zu verstehen sei, sagt schon *Spener*: „es ist der Geist selbst, nicht aber nur seine Gaben, die wir empfangen.“ — *ὅτι* heisst nicht „wenn“ (*Bmg.-Crus.*), denn *Joh.* setzt voraus, dass seine Leser gläubig und als solche gewiss des Geistes theilhaftig sind.

V. 14. 15. Dass die Liebe die Gemeinschaft mit Gott in sich trägt, hat seinen Grund darin, dass Gott die Liebe ist, und die Liebe von Gott stammt. Gottes Liebe aber ist offenbar geworden durch die Sendung des Sohnes, und diese wird durch die Apostel bezeugt, die ihn selber geschaut haben. Der letzte Gedanke, den dieser Vers ausspricht, dient zur Einleitung des folgenden Gedankens V. 15, wodurch das gläubige Bekenntniss (und demnach der Glaube) als Grund der Gemeinschaft mit Gott, also auch der wahren Liebe bezeichnet wird. — *καὶ ἡμεῖς* Mit *ἡμεῖς* bezeichnet *Joh.* hier sich selbst und seine Mitapostel. *τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν* vrgl. Kap. 1, 1. 2. *τεθεάμεθα* drückt das unmittelbare Schauen (Ev. *Joh.* 1, 14.), nicht die durch Andere vermittelte Erkenntniss aus. Die Sendung des Sohnes haben die Apostel gesehen, sofern sie ihn selbst — und zwar nicht bloss dem Fleische nach, sondern als den *μονογενὴς παρὰ πατρὸς* — geschauet haben. Dem *τεθεάμεθα* entspricht der damit eng verknüpfte Begriff: *μαρτυροῦμεν*, welches die eigne unmittelbare Erfahrung voraussetzt; vrgl. Ev. *Joh.* 1, 34. — Das Object des Zeugnisses ist: *ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέστιαλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου*; vrgl. hiezu V. 9. 10.; durch *σωτῆρα* u. x. wird der Zweck der Sendung angegeben, der sich nicht auf einzelne Erwählte, sondern auf die Gesammtheit der Sünder (vrgl. Kap. 2, 2. und Ev. *Joh.* 3, 16.) bezieht V. 15. Zu *ὁμολογίᾳ* vrgl. V. 2. Das Object des Bekenntens ist: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; dies ist es gerade, was die Antichristen leugnen; vrgl. hiezu V. 2. u. 3.

V. 16. Der Anfang dieses Verses: *καὶ ἡμεῖς* ist zwar gleichlautend mit dem Anfang von V. 14., allein daraus ist nicht zu schliessen, dass *ἡμεῖς* h. auch nur die Apostel bezeichne (1. Ausg., *Myrberg*), da sonst auch *ἐν ἡμῖν* nur auf diese zu beziehen wäre und ein h. unpassender Gegensatz zwischen den Aposteln und den Lesern aufgestellt würde; *ἡμεῖς* ist h. vielmehr mit *Lücke*, *de Wette*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Ebrard* u. A. in allgemeinerem Sinne zu fassen, worauf auch die Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden hinweist. — Zu *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* vrgl. *Joh.* 6, 69. Da das Object des Glaubens uns zuvor bekannt, also Gegenstand der Erkenntniss geworden sein muss, ehe

wir uns demselben in Vertrauen hingeben können, andererseits aber erst in diesem Vertrauen die Erkenntniss eine christliche wird und sich in christlichen Leben jene beiden Momente fortwährend gegenseitig bedingen, so kann eben so wohl die Erkenntniss dem Glauben, wie hier, als auch der Glaube der Erkenntniss, wie Joh. 6, 69. vorangestellt werden \*). — τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν) ist nicht mit *Wilke* (*Hermeneutik* des N. T. II., S. 64.) zu erklären: „die Liebe, welche Gott in uns hat, d. h. als eine uns inwohnende“, oder mit *Ebrard*: „Gottes Lieben, das er in uns übt d. h. die Liebe, die er in uns entzündet hat, mittelst deren als seinem eignen Wesen er in uns wirksam ist“, denn die Verba ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν zeigen, dass hier nicht von etwas Subjectiven, also nicht von unsrer Liebe (die nur, sofern sie Ausfluss der göttlichen Liebe ist, als die Liebe, die Gott in uns hat, bezeichnet wird), sondern von etwas Objectiven, also von der Liebe Gottes, die sich in der Sendung seines Sohnes zur Versöhnung unsrer Sünden manifestirt hat, die Rede ist; ἐν steht hier eben so, wie V. 9 Die Gläubigen sind von Gott geliebt, jedoch nicht als Ferne, sondern als solche, die mit ihm aufs engste vereinigt sind; vrgl. Joh. 13, 35.: ἵνα ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις. — Die folgenden Worte: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ etc., die sich eng an das unmittelbar Vorhergehende anschliessen, bilden den Schlussstein des Bisherigen, indem darin die einzelnen Gedanken desselben zusammengefasst sind. — Zu ὁ Θεὸς ἀγ. ἐστὶ s. V. 8. — καὶ ὁ μένων etc. ist die Folgerung aus dem Gedanken, dass Gott Liebe ist, nämlich so, dass alle wahre Liebe von ihm stammt. Der Begr. der Liebe ist hier nicht auf die Bruderliebe (V. 12. ἐν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) zu beschränken, sondern (wie auch *Düsterd.* bemerkt) ganz allgemein zu fassen \*\*). — Die Idee der Gemeinschaft mit Gott ist

\*) *Lücke*: „Der wahre Glaube ist nach Joh. ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniss eine gläubige. Beide zusammen bilden die volle christliche Ueberzeugung, so dass Joh., will er diese recht stark ausdrücken, beides zusammenstellt, wobei es gleichgültig ist, ob das eine oder andere voransteht.“ Vrgl. auch *Neander* z. d. St. und *Köstlin*: der Lehrbegr. des Ev. etc. S. 63 ff. 215 ff.

\*\*) Eine fremde Beziehung trägt *Ebrard* ein, indem er zu dem μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ auch das „Bleiben in der Liebe Gottes zu uns, im Glauben an Gottes Liebe“ rechnet; auch *Erdmann* erklärt unrichtig: τῷ μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ eadem animi nostri ad caritatem Dei relatio denotatur, quae verbis ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν significatur. Hätte der Ap. dies gemeint, so würde er zu ἀγάπῃ als nähere Bestimmung τοῦ Θεοῦ hinzugefügt haben. Vrgl. Ev. Joh. 15, 10.

hier eben so ausgedrückt, wie V. 15. — Wenn Joh. die Gemeinschaft mit Gott einmal von dem Bekenntniss und dann von dem Sein in der Liebe abhängig macht, so erklärt sich dies daraus, dass ihm Bekenntniss und Liebe die Ausstrahlungen des die Geburt aus Gott begründenden Glaubens sind.

V. 17. Nachdem der Ap. V. 16. gesagt hat, dass *wer in der Liebe bleibe*, (also kein Anderer) mit Gott Gemeinschaft habe, weist er nun darauf hin, worin sich die Liebe als eine vollendete erzeige; der Gedanke dieses Verses knüpft sich demnach an das vorhergehende  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  an. —  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega\ \tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\alpha\iota\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \mu\epsilon\theta'\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ ) Mehrere Ausleger, wie *Luther, Calvin, Spener, Grotius, Hornejus, Calov, Bengel, Semler, Sander, Besser* u. A., verstehen unter  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ : „die Liebe Gottes zu uns“, indem sie  $\mu\epsilon\theta'\ \eta\mu\acute{\omega}\nu = \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$  und  $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\alpha\iota$  von der vollkommenen Erweisung der Liebe Gottes erklären; *Grotius*: hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos \*). Diese Auffassung hat jedoch den Gedankenzusammenhang gegen sich, denn sowohl V. 16. ist bei:  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ , als auch V. 18. bei:  $\acute{\omicron}\ \theta\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma\ \omicron\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  unter  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  die Liebe des Menschen, die in uns wohnende Liebe, gemeint; darum muss auch h.  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ , mit *Estius, Socin, Lange, Lücke, de Wette, Neander, Gerlach, Düsterdieck* u. A., von dieser Liebe verstanden werden;  $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\alpha\iota$  steht in demselben Sinne, wie  $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  V. 12.; vrgl. auch V. 18.:  $\eta\ \iota\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ . — Durch  $\mu\epsilon\theta'\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$  wird nicht das Object der Liebe bezeichnet, denn  $\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$  ist nicht =  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , sondern es heisst: „bei“ \*\*); entweder gehört

\*) *Sander*: „Sie ist vollendet soll nur heissen: diese Liebe Gottes, die sich erwiesen in der Sendung des Sohnes, erweist sich in ihrer Macht und Herrlichkeit darin, dass sie als die alles überwindende uns dahin bringt, dass wir etc.“ — *Calov*: Perficitur dilectio Dei in nobis, non ratione sui, sic enim absolute perfecta est, sed ratione nostri, non quoad existentiam, sed quoad experientiam.

\*\*) Demnach ist  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \mu\epsilon\theta'\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$  weder =  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ (\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon)\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ; noch =  $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ (\eta\mu\acute{\omega}\nu)\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ , wie *Lücke* in d. 1. Ausg. erklärt („unsere Liebe unter uns d. h. unsre gegenseitige Liebe“); noch weniger zu rechtfertigen ist die Erklärung von *Rickli*: „die gegenseitige Liebe zwischen Gott und den Gläubigen“; da Joh. nie Gott und Menschen in  $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  zusammenfasst. Wenn *Ebrard* dies zugehend doch die Erkl. *Rickli's* dem Sinne nach aufrecht erhalten will, indem er „die Liebe Gottes mit uns“ durch „die Liebe, die zwischen Gott und uns besteht“ erklärt, so ist dies rein willkürlich, denn wenngleich  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$  öfters gebraucht wird, um eine Wechselwirkung (s. *Winer* S. 336.) zu bezeichnen, so ist doch diese Beziehung h. unpassend, da nicht *Gott* und *wir*, sondern die *Liebe*

es zu dem Verbum: „die Liebe ist bei uns darin vollendet“ (*Lücke, de Wette, Düsterdieck* u. A.; *Erdmann*, der *μετά* = *ἐν* erklärt); oder zu *ἀγάπη*: „die bei uns seiende (waltende) Liebe ist u. s. w.“ Die Stellung der Wörter scheint für die zweite Verbindung zu sprechen. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist die, dass die Liebe von Gott gekommen (denn alle Liebe ist *ἐκ τοῦ Θεοῦ*) bei den Gläubigen Wohnung gemacht hat. Auch hier steht *ἡ ἀγάπη* ohne nähere Bestimmung wie V. 16. und ist demnach, wie *de Wette, Düsterdieck* u. A. richtig bemerken, nicht auf ein bestimmtes Object zu beschränken; es ist also weder bloss: „die Liebe zu den Brüdern“ (*Socin, Lücke*\*) u. A.), noch auch bloss „die Liebe zu Gott“ (*Lange, Erdmann*) gemeint; nicht unrichtig erklärt *Bmg.-Crus.* den Begriff durch „die Liebesgesinnung“; nur ist dabei nicht zu vergessen, dass die wahre Liebe nicht bloss *Gesinnung*, sondern zugleich *Thätigkeit* ist, vrgl. Kap. 3, 18. — *ἐν τούτῳ* bezieht sich nicht auf das Vorhergehende, weder auf das Bleiben in der Liebe, noch auf das Gemeinschaftsverhältniss mit Gott, sondern auf das Folgende; jedoch nicht auf *ὅτι* etc., wie *Beza*\*\*), *Grotius* u. A. unter Annahme einer Trajection meinen, sondern auf *ἵνα παρ' ὁμοσίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*. Aus V. 18. nämlich ergibt sich, dass die Haupttendenz des Ap. ist, hervorzuheben, dass die vollkommene Liebe (*ἡ τελεία ἀγάπη* V. 18.) frei von Furcht ist, oder dass derjenige, der vollkommen in der Liebe (*τετελειωμένος ἐν τῇ ἀγάπῃ*) ist, keine Furcht empfindet, sondern zuversichtlichen Muth (*παρ' ὁμοσίαν*) hat; der Gedanke dieses Verses ist kein andrer, als der, dass die Liebe bei uns darin ihre Vollendung hat, dass sie uns mit solcher *παρ' ὁμοσίαν* erfüllt; der mit *ἵνα* beginnende Satz enthält demnach den

und wir zusammengestellt sind; auch ist die Ergänzung von *τοῦ Θεοῦ* bei *ἡ ἀγάπη* höchstens dann zu rechtfertigen, wenn durch *μετ' ἡμῶν* der Gegenstand angegeben würde, auf den sich die Liebe bezieht, was aber sprachlich unmöglich ist. Bezeichnet *ἡ ἀγάπη*, wie *Ebrard* will, nicht die Liebe, sondern das Liebesverhältniss, so kann *ἡ ἀγάπη μετ' ἡμῶν* nur „das unter uns stattfindende Liebesverhältniss“ heissen; dieser Begriff passt aber, wie *Ebrard* mit Recht sagt, nicht in den Context.

\*) Nach *Bertheau's* Bemerkung in der 3. Aufl. des Comm. von *Lücke* S. 364.) hat *Lücke* jedoch in dem Hefte vom J. 1851 *ἡ ἀγάπη* erklärt: „die Bruderliebe zusammengeschlossen mit der Liebe zu Gott.“

\*\*) *Beza's* Erklärung lautet: *Charitas adimpletur in nobis per hoc quod qualis ille est, tales et nos simus in hoc mundo, ut fiduciam habeamus in die iudicii.*



Hauptgedanken, dem sich das folgende *ὅτι* subordinirt. Zwar ist die Verbindung *ἐν τούτῳ* — *ἵνα* (statt *ὅτι* V. 9. 10. und öfters), auffallend, allein gerade bei Johannes ist die Absichts-Partikel *ἵνα* nicht selten als Objects-Partikel gebraucht; auch findet sich dieselbe Verbindung Ev. Joh. 15, 8. (anders freilich Meyer z. d. St.); vrgl. auch Kap. 3, 10. 23. *αὖτις* — *ἵνα* (Ev. Joh. 17, 3.), durch *ἵνα* wird das *παρόρησίαν ἔχειν* als das Ziel markirt, zu welchem die *ἀγάπη* in ihrer Vollkommenheit gelangt (*Düsterdieck*). — Zu *παρόρησίαν ἔχειν* vrgl. Kap. 2, 28.\*). — Die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* ist der Tag, *ὅταν γανερῶθῃ Ἰησοῦς Χριστός* 2, 28. Die Präposition *ἐν* ist nicht = *εἰς* zu erklären; die Schwierigkeit, dass etwas Zukünftiges (das Verhalten am Gerichtstage) als Merkmal der vollkommenen Liebe in der Gegenwart (*τετελελείωται* ist nicht als Futur. exactum zu fassen, sondern als Perfectum: „ist vollkommen gemacht worden“ oder „ist vollkommen geworden“ = „ist vollkommen“) gelten soll, hebt sich bei der Annahme, dass in *ἐν* die *παρόρησία*, die der Gläubige am Gerichtstage haben wird und die er jetzt schon bei dem Gedanken an das Gericht hat, in eins zusammengefasst ist, was bei Joh. um so leichter geschehen konnte, als ihm der Gerichtstag nicht in weiter Ferne lag, sondern schon im Anbrechen begriffen war (Kap. 2, 18.). Die zukünftige *παρόρησία* ist ihm in seiner Liebe schon eine gegenwärtige; ähnlich *de Wette*, *Sander*, *Besser* \*\*). — Die folgenden Worte: *ὅτι καὶ ὡς* — *τούτῳ* dienen zur Be-

\*) In Luther's Uebers. ist *παρόρησία* h., wie auch sonst öfters durch „Freudigkeit“ übersetzt; dies ist nicht ein von „Freude“ abgeleitetes Wort, sondern das altdeutsche Wort: „Freidikeit“ (von „freidic, fraidig“) = Uebermuth, Keckheit, Zuversicht (vrgl. *Wilmar's* pastoral-theol. Blätter 1861. Heft 1. u. 2. S. 110 ff.); in den älteren Ausgaben ist es bald „freydickey“ (Wittenb. Ausg. 1525), bald „freidigkeit“ (1530), bald „freydigkeit“ (Nürnb. Ausg. 1524), aber schon 1537 (in einer Strassb. Ausg. „freudigkeit“ geschrieben. In welchem Sinne *Luther* das Wort gemeint hat, geht deutlich aus einer Predigt über 1. Joh. 4, 16—21. (s. d. Ausg. von *Plochmann* Bd. 19. S. 383.) hervor, wo es heisst: „— so will er, dass der Glaube sich so beweisen soll, auf dass — wenn der jüngste Tag daher kommt, dass du könntest einen *Trotz* haben und bestehen“. Zu bemerken ist auch, dass *Luther* solche hebr. und griech. Wörter, welche den Begr. der Freude in sich haben, nie durch jenes Wort, sondern durch „froh“, „fröhlich“, „Freude“ übersetzt hat.

\*\*) *Ebrard* giebt den Sinn der Worte unrichtig so an: „Darin, dass der *Wille* Gottes, dass wir am Tage des Gerichts Zuversicht haben sollen, sich uns innerlich kund thut und als eine Macht (der Zuversicht) in uns (schon jetzt) erweist, zeigt sich das Liebesverhält-

gründung des vorausgehenden Gedankens. Unter ἐκεῖνος ist nicht mit *Augustin, Beda, Estius, Lyranus, Castalio* u. *A. Gott*, sondern mit den meisten Auslegern *Christus* zu verstehen, auf den auch der Begriff: ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως hinweist. — Die Vergleichung (καθώς) bezieht sich nicht auf das εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, so dass der Sinn wäre: „wie Christus in dieser Welt ist, so sind auch wir in dieser Welt“, denn 1, Christus ist nicht mehr in dieser Welt (vergl. Ev. Joh. 17, 11.) und 2, darin, dass wir in dieser Welt sind, liegt kein Grund der παρόρσηα am Tage des Gerichtes; durch καθώς — καὶ wird vielmehr die Gleichheit der Beschaffenheit hervorgehoben, wie 2, 6., wo καθώς sich nicht auf den Begr. περιπατεῖν an sich bezieht, sondern auf die Beschaffenheit des Wandels, so dass zu erklären ist: „wie Christus beschaffen ist, so sind auch wir beschaffen“; in dem 2. Gliede ist οὕτως zu ergänzen, wie 1. Kor. 8, 2. Ephes. 4, 17. 21. Was für eine Beschaffenheit gemeint sei, muss sich aus dem Contexte ergeben; gänzlich willkürlich ist es die Gleichheit in der Versuchbarkeit (*Rickli*) oder in den Leiden Christi (*Grotius*) oder darin zu finden, dass Christus zwar in, aber nicht von der Welt war (*Sander*), denn davon ist in dem Contexte überall nicht die Rede; unstatthaft aber ist es auch, als die nähere Bestimmung des καθώς die δικαιοσύνη (*Düsterdieck*) oder die Kindschaft Gottes (*Lücke*: „wie Christus der Sohn Gottes ist, so sind auch wir Kinder Gottes“) anzusehen, denn auch diese Begriffe treten im Contexte nicht hervor; vielmehr ist auf ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ zurückzugehen und das καθώς demnach auf die Liebe (so schon *Lorinus*: „reddit nos charitas Christo similes at conformes imagini filii Dei“; *Bengel, de Wette, Myrberg* u. A. \*) zu beziehen, so dass der Sinn ist: „wenn wir in der Liebe leben, so fürchten wir das Gericht Christi nicht, weil wir dann ihm gleich sind und er uns also nicht verurtheilen kann \*\*). Das Prä-

niss Gottes mit uns als ein vollendetes.“ Wie viele dem Contexte fremde Momente sind hier eingetragen!

\*) Nur die Beziehung des καθώς auf die Liebe ist die vom Contexte gebotene, weshalb es nicht zutreffend ist, wenn man die Liebe nur als ein einzelnes Moment in der von dem Ap. h. gemeinten Gleichheit der Gläubigen mit Christus denkt, wie dies z. B. von *Lücke* geschieht. *Erdmann* legt den Hauptaccent nicht sowohl auf die Liebe, als auf die — in der Liebe statthabende — Gemeinschaft mit Gott; allein durch καθώς — ἐστι wird nicht ein Verhältniss, sondern eine Beschaffenheit angedeutet.

\*\*) *Ebrard* kommt in seiner Auslegung zu keinem sichern Resultat; da ihm bei seiner Voraussetzung, dass der Schwerpunkt des tertii

sens *ἐστί* ist als solches festzuhalten und nicht ins Präteritum umzusetzen (*Oecum.*: *ὡς ἐκεῖνος ἦν ἐν τῷ κόσμῳ ἁμαρτος καὶ καθαρῶς*). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi; vrgl. Kap. 3, 7.: *καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν*. Durch die Schlussworte: *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ*, die nicht zu *ἐστί*, sondern *nur* zu *ἐσμεν* gehören, wird betont, dass wir uns noch *in der irdischen Welt* (*κόσμος οὗτος* ist kein ethischer Begriff) befinden, während Christus bereits aus derselben in den Himmel eingegangen ist.

V. 18. dient zur Bestätigung des vorausgehenden Gedankens, dass die Liebe ihre Vollendung in der *παρρησίᾳ* habe. — *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*) Der Gedanke ist ganz allgemeiner Art: „wo Liebe ist, ist keine Furcht“ (*Ebrard*), *φόβος* ist demnach nicht speciell die Furcht *vor Gott*, und unter *ἀγάπη* nicht speciell die Liebe *zu Gott* zu verstehen; doch ist dieser allgemeine Gedanke h. allerdings in Berücksichtigung des Verhältnisses zu Gott ausgesprochen.

---

comparationis in den Worten *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* liegt, das Präsens *ἐστί* anstössig ist, so würde er am liebsten statt *ἐστί* „οὕτως“ conjecturiren, allein „weil eine gute Polizei auf dem Gebiete der bibl. Exegese eine solche Conjectur schwerlich verstaten wird,“ meint er, bleibe nichts anderes übrig, als entweder anzunehmen, dass *ἐστί* (im Sinne eines Praes. histor.) als „ein gleichgültiges, tonloses Wort beigesetzt sei“, oder das *καθὼς ἐκ. ἔστιν* darauf zu beziehen, dass Christus auch jetzt „noch sich gewissermassen — nämlich in der Gemeinde, die sein Leib ist — in der argen Welt befindet.“ *Ebrard* hält die zweite Vermuthung für die richtigere und giebt darnach den Sinn so an: „Wir sehen mit Zuversicht dem Gerichte entgegen, denn so wie jener (in seiner Gemeinde) von der argen Welt (heute noch) verfolgt wird, so sind auch wir in dieser Welt (wie Lämmer unter den Wölfen)“. Allein bei dieser Erklärung ist einerseits der Begr. der *παρρησία* unrichtig als die freudige Erwartung, aus der argen Welt erlöst zu werden, und andererseits das *εἶναι ἐν τῷ κ. τ.* willkürlich als ein Verfolgtwerden von Seiten der argen Welt gedeutet; auch spricht dagegen wirklich der — von *Ebr.* selbst bemerkte — Umstand, „dass *wir*, *ἡμεῖς* nichts von der *Gemeinde Christi* verschiedenes, sondern integrirende Theile dieser Gemeinde selbst sind“, dessen Schwierigkeit nur durch künstliche Zurechtlegung beseitigt werden kann. — Ohne Grund behauptet *Ebrard* gegen die im Texte gegebene Erklärung, „dass dabei ein *οὕτως* nicht fehlen dürfte, ja dass selbst dies nicht genügen würde, sondern es heissen müsse: *ὅτι οἷος ἐκεῖνός ἐστι, τοιοῦτοι καὶ ἡμεῖς ἐσμεν* und dass selbst dann die Stelle noch dunkel genug bliebe“; und „dass *ἐν τ. κ. τ.* dabei fast als ganz überflüssig und fremdartig erscheint.“ Gegen die Ausstellung, dass „unsre Zuversicht vor dem Gerichte sich unmöglich auf unsere Aehnlichkeit mit Christo, sondern nur auf Gottes in Christo erschienene Liebe gründen könne“, entscheidet, dass Joh. auch sonst gerade die *παρρησία* von unserm Verhalten abhängig macht, vrgl. 2, 28. 3, 21.

Gänzlich verfehlt ist es ἀγάπη h. — mit Calvin, Calov, Flacius, Spener u. A. — als „die Liebe Gottes zu uns“ zu erklären \*); unrichtig aber auch darunter speciell mit Lücke u. A. die Bruderliebe zu verstehen \*\*). — Die Präposition ἐν ist nicht = „bei“ (à Mons: ne se trouve avec la charité); richtig Luther: „Furcht ist nicht in der Liebe“; d. h. sie ist kein Moment in der Liebe, sie ist ihr etwas durchaus Fremdes, das nur ausser ihr ist. Durch die folgenden Worte: ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον wird der vorhergehende Gedanke bestätigt und erweitert: die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich; wo sie einzieht, da muss die Furcht weichen. Das Adjectiv τελεία umschreibt Beza ungenügend durch: sincera, opposita simulationi; nicht die Liebe in ihren ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt. Der Grund, warum die Liebe die Furcht nicht neben sich leidet, ist: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Das Wort κόλασις (ausser h. nur Matth. 25, 46; vergl. Weish. Sal. 11, 14. 16, 2. 24. 19, 4.) hat immer die Bedeutung: „Strafe“ (auch LXX. Ezech. 14, 3. 4. 7. 18, 30. 44, 12, unrichtige Uebers. von חַשְׁמַל); diese Bedeutung wird auch h. von mehreren Auslegern festgehalten, indem sie jedoch in der nähern Bestimmung des Gedankens mannigfach von einander abweichen; so erklärt Lücke Strafe = Strafbewusstsein; de Wette umschreibt ἔχει durch „empfängt“ und nimmt das Abstractum (ὁ φόβος) pro concreto („der sich Fürchtende“); Düsterdieck: „der sich Fürchtende — steht nicht in der Liebesgemeinschaft mit Gott und hat somit schon das, was im Endgerichte den von Gott Geschiedenen zuerkannt werden wird, Strafe d. h. Verdammniss“; Andere anders \*\*\*); allein einerseits giebt der

\*) Calov. erklärt: charitas divina, quae apprehensa per fidem, omnem servilem timorem expellit, wodurch offenbar eine dem Contexte fremde Beziehung eingetragen wird.

\*\*) Zur Rechtfertigung dieser Erklärung beruft sich Lücke auf die Worte: ἔξω βάλλει τὸν φόβον, indem er bemerkt: „von der Liebe zu Gott in ihrer Vollendung kann nicht gesagt werden, sie stosse die Furcht vor Gott aus, denn sie hat sie gar nicht.“ Allein Joh. sagt auch nicht, dass die Liebe die Furcht aus sich ausstosse, sondern der Gedanke ist vielmehr: sie vertreibt die Furcht aus dem Herzen, in welchem dieselbe wohnt, ehe sie (die Liebe) ihren Einzug hält. Sollten ἀγάπη und φόβος verschiedene Beziehungen haben, so hätte der Ap. dies sicher angedeutet.

\*\*\*) Unrichtig erklärt Bmg.-Crus. ἔχει durch: „hält fest, tenet, denkt daran, nämlich an Strafe“ und giebt als den Sinn des Satzes an: „Furcht weiss nichts von Milde, Liebe.“



φόβος nicht den Grund zur Bestrafung her und andererseits soll durch κόλασιν ἔχει offenbar in dem φόβος das Moment aufgewiesen werden, durch welches er mit der Liebe, der die παρρησία eignet, durchaus unverträglich ist. Manche ältere sowohl als neuere Ausleger erklären demnach, unter der Annahme, dass „h. causa pro effectu stehe“ (Ebrard) κόλασις = „Pein“; dies ist jedoch, wenn dabei der eigenthümliche Begriff des Wortes ausser Acht gelassen wird (Lange: „die Furcht ist eine peinliche Empfindung“), ungenau; es ist vielmehr unter κόλασις die „Strafpein“ (Besser) zu verstehen d. h. die Pein, die man in der Erwartung von dem, den man fürchtet, gestraft zu werden empfindet. Deshalb weil die Furcht diese Pein in sich hat, wird sie von der vollendeten Liebe ausgetrieben. — Der folgende Satz: ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, der sich nicht an den Nebensatz, ὅτι ὁ φόβος etc., sondern an den vorausgehenden Hauptsatz anschliesst, enthält keine Folgerung aus diesem (δὲ ist nicht = οὖν), sondern drückt denselben Gedanken in negativer Form (daher die Verbindung mit δὲ) aus; nur mit dem Unterschiede, dass was dort in objectiver Weise ausgesprochen ist, hier eine subjective Fassung erhält. — Dass der Ap. in diesem Verse keine andere Furcht im Auge hat, als die, von der Paulus Röm. 8, 15, sagt: οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, also nicht die in dem Bewusstsein der Herrlichkeit Gottes begründete kindliche Scheu vor Gott, welche ein wesentliches Moment der Liebe zu Gott bildet, bedarf keines Beweises \*). — Die Conjecturen von Grotius: statt κόλασιν: κόλονσιν (i. e. mutilationem: so dass der Sinn ist: „metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat“) und statt φοβούμενος: κολούμενος („qui mutilatur aut impeditur in dilectione, is in ea perfectus non est“); und die von Lamb. Bos: statt κόλασιν: κώλυσιν sind nicht nur unnütz, sondern rauben dem Gedanken des Ap. auch seine eigenthümliche Schärfe.

V. 19. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν) Nach dieser Lesart (om.

\*) Dass auch die Furcht, die der Ap. meint, in der Entwicklung des geistlichen Lebens ihre nothwendige Stelle hat, hebt Augustin treffend hervor: Timor quasi locum praeparat charitati. Si autem nullus timor, non est qua intret charitas. Timor Dei sic vulnerat quomodo medici ferramentum. Timor medicamentum, charitas sanitas. Timor servus est charitatis. Timor est custos et paedagogus legis, donec veniat charitas. — Die verschiedenen Stufen giebt Bengel so an: varius hominum status: sine timore et amore; cum timore sine amore; cum timore et amore; sine timore cum amore.

αὐτόν) ist ἀγαπᾶν h. in derselben umfassenden Weise, wie V. 16. ἀγάπῃ zu nehmen (*Düsterdieck*, *Myrberg* \*), *Ebrard*), und nicht auf die „Bruderliebe“ (*Lücke*) zu beschränken. — ἀγαπῶμεν wird in Analogie von V. 7.: ἀγαπῶμεν, V. 11.: ὀφείλομεν von *Hornejus*, *Grotius*, *Lorinus*, *Lange*, *Lücke*, *de Wette*, *Bmg.-Crus.*, *Sander*, *Besser*, *Düsterdieck*, *Myrberg* u. A. als imperativischer Coniunctiv gefasst (so auch I. Ausg. dies. Comm.); allein richtiger möchte es sein, diesen V. eben so, wie V. 17. als Aussage des thatsächlichen Verhaltens der wahren Christen, denen V. 20. in ἐάν τις εἴπῃ der Scheinchrist gegenübergestellt wird, anzusehen und ἀγαπῶμεν demnach mit *Beza*, *Socin*, *Spener*, *Bengel*, *Rickli*, *Neander*, *Ebrard*, *Hofmann* (*Schriftbew.* II. 2. S. 338) u. A. für den Indikativ zu halten, wofür auch das voranstehende ἡμεῖς spricht. — Der Grund des ἡμεῖς ἀγαπῶμεν wird durch ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς angegeben, wobei der Hauptaccent auf πρῶτος liegt, vergl. V. 9. 10.

V. 20. — Kap. 5, 1. Nachweis des nothwendigen Zusammenseins der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Brüdern. Der Mangel der letztern zeugt für den Mangel der erstern; wo die Liebe zu Gott ist, kann auch die Bruderliebe nicht fehlen.

V. 20. Dieser Vers zerfällt in zwei Theile, indem der zweite Theil den Gedanken des ersten begründet. — ἐάν τις εἴπῃ) Dieselbe Gedankenform, wie Kap. 1, 6 ff. — ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν) ὅτι steht, wie öfters, im Anfang der directen Rede. — καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ μισῇ) Dem μισῇ entspricht hernach: ὁ μὴ ἀγαπῶν, vrgl. Kap. 3, 14. 15. *Spener*: „nicht bloss mit wirklichem Hass zuwider, sondern ihn auch nicht recht nach der Wahrheit liebend.“ Hassen ist der positive Ausdruck für: „nicht lieben.“ — ψεύσειης ἐστίν) s. Kap. 1, 6. Die Wahrheit, dass wer seinen Bruder hasst (oder: nicht liebt), auch Gott nicht liebt, begründet der Apostel durch den Gegensatz von ὃν ἑώρακε und ὃν οὐχ ἑώρακεν, wodurch die Sichtbarkeit des Bruders der Unsichtbarkeit Gottes gegenübergestellt wird; das Perfectum bezeichnet den dauernden Zustand (*Düsterdieck*); vrgl. V. 12. Ev. Joh. 1, 18., *Lücke*: ἑώρακεν = „vor Augen haben“; — a *Lapide*: „vidit et assidue videt.“ Mit Unrecht legt *Socin* einen gewissen

\*) *Myrberg* bemerkt: totum genus amoris hic proponitur; sed ubi totum genus amoris nuncupatur, ibi mens ante omnia fertur ad considerationem amoris erga Deum.

Nachdruck auf das Präteritum, indem er sagt: quandoquidem satis est ad amorem per cognitionem alicujus erga illum excitandum, quod quis ipsum aliquando viderit; nec necesse est, ut etiam nunc illum videat. — Die Voraussetzung für die Schlussfolgerung des Ap. ist, dass das Sichtbare — als das der Anschauung unmittelbar gegebene Object — leichter von der Liebe erfasst wird, als das Unsichtbare. Schon der natürliche Mensch wendet sich dem Sichtbaren mit Liebe zu\*), während die Liebe zu Gott, als dem Unsichtbaren, eine Erhebung des Herzens bedingt, deren nur der Erlöste fähig ist. So ist die Bruderliebe das Leichtere, die Liebe zu Gott das Schwerere. Wer daher jene verleugnet, in dem hat diese gewiss keinen Raum. Hiemit steht die Wahrheit, dass die Liebe zu Gott die Bedingung für die christliche Bruderliebe ist, nicht in Widerspruch, da diese, als die Verklärung der natürlichen Liebe, ihre nothwendige Basis in der uns von Natur eignen Zuneigung zu dem sichtbaren Bruder, der unsers Gleichen ist, hat. Unnötig ist es deshalb, ein Gewicht auf Momente zu legen, die der Apostel h. ganz unberührt lässt, wie dies von *Calvin* (dem *Sander*, *Ebrard* u. A. beistimmen) geschieht, indem er sagt: Apostolus hic pro confesso sumit, Deum se nobis in hominibus offerre, qui insculptam gerunt *ejus imaginem*; Joannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis Deum se amare dicat, et *ejus imaginem*, quae ante oculos est, negligat\*\*); und von *de Wette* in seiner Erklärung: „der Bruder ist der sichtbare empirische Gegenstand der Liebe, während

---

\*) *Oecumenius*: ἐφελκυστικὸν γὰρ ὁρασις ἀγάπην. *Hornejus*: Sicut omnis cognitio nostra communiter a sensu incipit, ita amor quoque, unde facilius et prius amatur, quod facilius et promptius cognoscitur. Aehnlich *Luther*, *Calovius* u. A.; vrgl. auch den Ausspruch von *Gregor* (Homil. XI. in Evang.): Oculi sunt in amore duces; und *Philo* (ad Decalog.): ἀμύχλον εὐσεβεῖσθαι τὸν ὁρατὸν ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἑμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ἀσεβούντων.

\*\*) Der Einwand *Ebrard's*, dass „es nicht leichter sei, eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich z. B. *gekränkt* hat, zu lieben, als eine Person, die ich noch gar nicht gesehen habe“, erledigt sich dadurch, dass der Ap. h. auf das Verhalten der uns sichtbar gegenüberstehenden Personen, wodurch das natürliche Gefühl der Liebe gegen unsers Gleichen vernichtet und in Hass umgewandelt wird, ganz und gar nicht reflectirt. Da der Ap. die Momente der Sichtbarkeit und der Unsichtbarkeit gegenüberstellt, so ist es um so willkürlicher h. eine Beziehung auf die imago Dei einzutragen, als diese nicht etwas Sichtbares, sondern etwas Unsichtbares — nicht Gegenstand des Sehens, sondern des Glaubens — ist.

Gott der ideale unsichtbare Gegenstand auf reale Weise nur in jenem geliebt werden kann.“ — Durch die Frageform: *πῶς δύναται ἀγαπᾶν* (vgl. Kap. 3, 17.) und die Voranstellung des Objectes: *τὸν Θεόν* etc. gewinnt der Gedanke an Lebendigkeit und Schärfe. — *πῶς δύναται* soll nicht heissen: „wie kann er dazu gelangen?“; sondern: „wie kann man annehmen, dass er liebe?“ (*Bmg.-Crus.*). *Bengel*: sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans Dei, in praesenti.

V. 21. Alterum argumentum cur amare proximum (oder richtiger: fratrem) debeamus: quia Deus id praecepit. (*Grotius*). — καὶ nicht = „und doch“ (*Paulus*); denn dieser Vers enthält keinen Gegensatz, sondern eine Weiterführung des vorhergehenden Gedankens. ταύτην τὴν ἐντολὴν etc.) *Lange* erkl. ἐντολή h. durch: „Lehre“; und *Grotius* umschreibt: ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν durch: qui a Deo pro amante ipsius haberi vult; beides falsch und unnöthig; denn wenngleich die Bruderliebe die natürliche Frucht und Bethätigung der Liebe zu Gott ist, so bleibt die Uebung derselben doch zugleich die sittliche Aufgabe, die der, welcher Gott liebt, als eine ihm von Gott (oder Christus) gestellte zu lösen hat. — Ob unter αὐτοῦ Gott (*Bmg.-Crus.*, *de Wette*, *Düsterd.* u. A.) oder Christus zu verstehen sei, ist zweifelhaft; dass es im letztern Falle ἐκεῖνον heissen müsse, ist ungegründet. Nach der Analogie von Kap. 1, 5. 2, 25. und weil τὸν Θεόν folgt, scheint die zweite Auffassung die richtigere zu sein. — Durch ἵνα wird h., wie im N. T. öfters nach den Verbis des Wollens und Gebietens, nicht sowohl der Zweck, als der Inhalt des Gebotes (dessen Realisirung allerdings Zweck und Ziel des Gebotes ist) angegeben.

## K A P. V.

V. 1. καὶ vor τὸν γεγεννημένον hat *Lachm.* eingeklammert, *Buttm.* weggelassen, weil es in B., einigen Minuskeln, Vulg., Hil. etc. fehlt. — V. 2. Statt τηρῶμεν lesen *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.*: ποινῶμεν, nach B., mehreren Minuskeln, Vulg. Syr. Thph. etc. In A. steht zwar τηρῶμεν, allein es fehlen die folgenden Worte bis zum nächsten τηρῶμεν. Der Joh. Diction ist τηρῶμεν angemessener; allein gerade dies konnte zu einer Aenderung des ursprünglichen



ποιῶμεν veranlassen. — V. 5. Statt der l. r. *τίς ἐστίν* (A. G. al. pl. Vulg. etc. *Lachm., Tisch.*) hat *Buttm.* nach B. *τίς ἐστίν δὲ* (eben so K., viele Minuskeln u. Versionen) recipirt. — V. 6. Statt *αἵματος* steht in einigen Minuskeln etc. *πνεύματος*; in A., einigen Minuskeln etc. findet sich der Zusatz: *καὶ πνεύματος*; andere lesen *πνεύματος καὶ αἵματος*, auch findet sich *αἵματος καὶ πνεύματος ἁγίου*; offenbar ist *πνεύματος* späterer Zusatz. — Die Recepta hat vor *Χριστός* den Art. *ὁ*; er fehlt bei A. G. (K.: *Χριστός Ἰησοῦς*) und nach der Angabe von *Tisch.* VII. bei B., nach *Tisch.* II. steht er bei B. (nämlich e silentio collatorum); *Buttm.* hat ihn, ebenso wie *Lachm.* u. *Tisch.* II. beibehalten; *Tisch.* VII. hat ihn jedoch weggelassen. — Statt *μόνον* liest *Buttm.* nach B. *μόρφ.* — *καὶ τῷ αἵματι* Nach A. B. G. al. m. Syr. Copt. etc. ist statt dessen (mit *Lachm., Tisch.* u. *Buttm.*): *καὶ ἐν τῷ αἵμ.* zu lesen. Andere Varianten, wie *πνεύματι* statt *αἵματι* u. s. w., verdienen keine Beachtung; zu erwähnen ist nur die Lesart: *ὅτι Χριστός* statt: *ὅτι τὸ πνεῦμα*, die, weil sie sich in der *Vulg.* findet, mehreren älteren Auslegungen zum Grunde liegt, wiewohl sie durch fast keine weiteren Autoritäten gestützt ist. — V. 7. Die in der Rec. nach *μαρτυροῦντες* folgenden Worte: *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν εἰσι.* (V. 8.) *Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ γῆ* sind von *Griesb., Lachm., Tisch.* etc. weggelassen und von fast allen neueren Auslegern (ausser *Sander, Besser, Mayer*) für unächt erklärt. — Sie fehlen in *sämmtlichen griech. Codices*, ausser in 173\*\* (aus dem 16. Jahrh.), 34 u. 162; in den beiden letztern, die gleichfalls erst dem 16. Jahrh. angehören, sind jedoch die Worte: *καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἐν εἰσιν* und die Artikel: *ὁ, ὁ, τὸ* weggelassen. — Sie fehlen ferner in *fast allen Versionen*; was die lat. *Codices* betrifft, so finden sie sich in diesen erst seit dem 8. Jahrhundert, der codex amiatinus (um d. J. 541), harlejanus (aus dem 7. Jahrh.) u. a. haben sie nicht; der Cod. demidovianus hat sie umgestellt, nämlich so: quia tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus. — Von den *griechischen Kirchenvätern* erwähnt derselben kein einziger, wiewohl die Bezugnahme darauf in den Arianischen Streitigkeiten nahe liegen musste; eben so wenig kommt eine Hindeutung auf sie bei den meisten älteren lateinischen Vätern, wie *Hilarius, Lucifer, Ambrosius, Faustinus, Hieronymus, Augustinus* etc. vor. Mit Unrecht hat man eine Anspielung an dieselben bei *Tertullian* in den Stellen: c. Prax. 25. und de Pudicit. 21. zu finden gemeint; wogegen *Cyprianus* (de unitate ecclesiae) sich in den Worten: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus; et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et tres unum sunt auf sie zu beziehen scheint. Die Stelle bei *Phoebadius* (4. Jahrh.): contra Arianos c. 45. weist

eher auf Tertullian, als auf Johannes zurück\*) und bei *Eucherius* (5. Jahrh.) lib. formularum c. 11. finden sie sich nur in interpolirter Handschrift. Sicher citirt sind sie zuerst bei *Vigilius* (gegen Ende des 5. Jahrh.) in den unter dem Namen des Idacius geschriebenen Büchern contra Varinadum; bei *Fulgentius*, *Cassiodorus* (aus dem 6. Jahrh.) und bei vielen Späteren seit dem 9. Jahrh. — Das eigenthümliche Citat bei *Cyprian* findet seine Erklärung in der symbolischen Deutung der Worte: τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ und τὸ αἷμα von der Trinität, wie sich dieselbe in dem Schol. bei *Matthaei*: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἄρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος; und in dem Schol.: τούτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ (und zu ἐν εἰσιν: τούτέστι μία θεότης, εἰς θεός) findet, und wie schon richtig *Facundus* (6. Jahrh.) erkannt hat, indem er pro defens. trium capit. l. l. c. 3. sagt: tres sunt qui testimonium dant (in terra?). Spiritus, aqua et sanguis; et hi tres unum sunt — — quod Joannis apostoli testimonium Cyprianus — de Patre, Filio et Spiritu s. intelligit\*\*). — Indem man zuerst für jene Worte die drei Personen der Trinität substituirte, wie dies von *Cyprian* geschah, bildete sich später die Meinung, dieselben seien von dem Apostel neben jenen genannt, und einige Kirchenväter citirten nun die Stelle so, wie sie sich dieser Meinung nach umgebildet hatte. — Das Gewicht der Zeugen gegen die Aechtheit der fraglichen Worte ist so stark, dass es den Grundsätzen einer gesunden und unbefangenen Kritik widerspricht, sie für ächt zu halten. — Im 16. Jahrh. standen die Worte „in den meisten lateinischen Uebersetzungen, so wie auch in einigen der deutschen Uebersetzungen, die nach der Vulg. verfasst waren. — — In den ersten Ausgaben des griech. N. T., nämlich in den Erasmischen von 1516 u. 1518, so wie in der Venetianischen von *Aldus Manutius* 1518 sind sie weggelassen“ (*Rickli*). In der lat. Uebers. 1521 und dem griech. N. T. von 1522 hat *Erasmus* sie auf-

\*) Die Stellen bei *Tertullian* lauten, die erste: Ceterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paraclete, tres efficit cohaerentes alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est. Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem; die zweite: Et ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Die Stelle bei *Phoebadius*: Sic alius a Filio Spiritus, sicut alius a Patre Filius. Sic tertia in Spiritu, ut in Filio secunda persona: unus tamen Deus omnia, quia tres unum sunt.

\*\*) *Ebrard* hält die Worte zwar auch für unächt, meint aber, es sei wahrscheinlich, dass sie sich bereits in den Handschriften, die dem *Cyprian* vorlagen, gestanden haben; dies ist jedoch daraus, dass *Vigilius* die Stelle in seinem N. T. hatte, um so weniger zu schliessen, als er sie in einer corrupten Fassung citirt.

genommen; auch stehen sie in der Complutensischen Ausgabe. — *Luther* hat sie *nie* in seine Uebersetzung aufgenommen\*). Zuerst finden sie sich in den Uebersetzungen, die ohne *Luthers* Namen in der *Schweiz* herauskamen; so in der *Zürcher* Ausg. bei *Froschover* 1529; die Ausg. von 1531 hat sie gleichfalls, jedoch mit Auslassung von „auf Erden“ und klein gedruckt; in der von 1553 sind sie mit gewöhnlichen Lettern gedruckt, dagegen sind sie in späteren Ausgaben von 1540, 45, 49 eingeklammert\*\*). Die *Basler* Ausgabe bei *Bryllinger* von 1552 hat sie ohne Klammern; die *Zürcher* Ausg. bei *Gessner* von 1555 dagegen eingeklammert. — Was die in *Frankfurt a. M.* erschienenen Ausgaben betrifft, so finden sich die Worte nach der gewöhnlichen Angabe zuerst in der Ausg. von 1593; dies ist jedoch unrichtig, da sie bereits in der Quartausg. von 1582 stehen, während sie in der Octavausg. bei *Feyerabendt* von 1582 fehlen\*\*\*). Unter den in *Wittenberg* gedruckten Ausgaben ist wohl die Quartausg. bei *Zach. Lehmann* von 1596 die erste, welche die Worte aufgenommen hat; doch fehlen sie wieder in manchen späteren Ausgaben; die letzte, welche sie nicht hat, ist die Quartausg. von 1620, welche in Verlag von *Zach. Schürer* bei *Joh. Richter's* Erben gedruckt ist. — Im 17. Jahrh. wurde die Aechtheit — freilich mit ungenügenden und falschen Gründen — vertheidigt; nachdem sich *Richard Simon* gegen dieselbe erklärt hatte, wurde sie im 18. Jahrh. besonders von *Thom. Enlyn* (1715), *Clarke* (1738), *Wetstein*, *Michælis*, *Senler*, *Hezel*, *Griesbach*, *Matthæi* angegriffen, wogegen *Bengel* sie vertheidigte, jedoch unter der willkürlichen Annahme, dass der Text ursprünglich: „ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ τὸ πνεῦμα καὶ εἰς τὸ ἐν εἰσιν. V. 8. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν εἰσιν“ gelautet habe. Zu vrgl. besonders: *Bengel*: *Apparat. criticus*. *Griesbach*: *diatribe* in loc. 1. Joann. V. 7. 8. als Anhang des 2. Theiles s. Ausg. — *Senler* in den hist. u. krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in d. Dogm.

\*) Auffallend ist es, dass sich die Worte in *Luther's* 2. Auslegung des Briefes bei *Walch* erklärt finden, ohne irgend eine Hindeutung auf die Unächtheit derselben, während sie in der 1. Auslegung von *Luther* geradezu als unächt bezeichnet werden.

\*\*) Nach *Rickli* wurden diese Klammern erst 1597 weggelassen, dagegen sagt *Ebrard*, dass dieselben schon in der in seinem Besitze befindlichen Ausg. von 1561 weggelassen seien.

\*\*\*) Diese u. d. folg. Notizen verdanke ich meinem Freunde *Dr. Klose* in *Hamburg*, der diese Ausgaben auf der Hamburger Bibliothek selbst angesehen hat. Nach *Tunzer* (*Hist. d. Bibeldübers.* P. 492 ff.) u. *Mönckeberg* (*Beitr. z. Feststellung etc.* P. 152) sollen die Worte schon in d. von *Reffeler* besorgten *Frankf. Ausg.* 1574 stehen; die *Folio-Ausg.* bei *Weyg. Hanen Erben* von 1574 hat die Worte nicht.

St. I. — *Rickli* in den Anmerkungen z. d. St. — *Knittel*: Neue Kritiken über 1. Joh. V, 7. 8. — V. 9. Statt ἦν, nach G. K. etc. Thph. Oecum., lesen A. B. al. Vulg. etc., Cyr.: ὅτι, was von *Griesbach* empfohlen, von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* aufgenommen ist; ἦν scheint aus V. 10. geflossen zu sein. — V. 10. ἔχει τὴν μαρτυρίαν) l. r. nach B. G. K., sehr vielen Minuskeln und Versionen, Thph. etc. (*Tisch.*, *Buttm.*). *Lachm.* fügt (nach A. Vulg.) τοῦ Θεοῦ hinzu, was jedoch erklärender Beisatz zu sein scheint. — Statt αὐτοῦ liest *Tisch.*: αὐτῷ nach A. G. K., was nur andere Schreibweise ist. τῷ Θεῷ) l. r. nach B. G. K. Syr. etc. Thph. (*Tisch.*, *Buttm.*). Dagegen hat A. Vulg.: τῷ υἱῷ (*Lachm.*). Diese Lesart aus der Meinung entstanden, dass dieser negative Satz dem vorhergehenden: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τ. θ. genau entsprechen müsse. — V. 13. Die rec. lautet: ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῇτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. — In A. B. al. Vulg. Copt. Sah. etc. Cassiod. Beda fehlt nach ὑμῖν der Zusatz τοῖς πιστεύουσιν — τοῦ Θεοῦ; statt des Schlusses καὶ ἵνα etc. heisst es in A. al., fast allen Versionen, Cassiod. Beda: οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄν. etc., in B. aber τοῖς πιστεύουσιν. — *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* haben die Lesart, wie sie in A.; *Buttm.*, wie sie in B. lautet, aufgenommen: ist auch die gewöhnliche Lesart dem Sinne nach zu rechtfertigen (*de Wette*, *Sander*), so folgt daraus noch nicht die Richtigkeit derselben, zumal sie durch die äussern Autoritäten zu wenig beglaubigt ist. Der Lesart A. möchte jedoch die Lesart B. vorzuziehen sein, da sie nicht nur die schwierigere ist, sondern aus ihr sich auch die Entstehung der rec. leichter erklären lässt. — Mit G. K., vielen Minuskeln, Thph. Oec.: ζωὴν αἰώνιον ἔχετε statt der von A. B. al. Vulg. etc. beglaubigten recepta: ζωὴν ἔχετε αἰώνιον zu lesen, ist kein hinreichender Grund vorhanden. Die wahrscheinlichste Lesart also ist wohl: ὑμῖν, ἵνα εἰδῇτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τ. ὄν. τοῦ υἱοῦ τ. θ. — V. 14. Statt ὅτι ἐὰν τι liest *Lachm.* nach A.: ὅ, τι ἄν, was jedoch zu wenig beglaubigt ist. — V. 15. Die Lesart *Lachmann's* u. *Buttm.*: καὶ ἄν statt: καὶ ἐὰν ist um so weniger anzunehmen, als auch das Zeugniß von B. für dieselbe unsicher ist; s. *Tisch.* — A. lässt die Worte καὶ — ἡμῶν ganz aus. — ὅ ἄν) l. r. nach A. K. etc. Oec. (*Lachm.*); statt dessen haben *Tisch.* u. *Buttm.* nach B. G. al. m. Thph. die Schreibweise ὅ ἐὰν vorgezogen. — Statt παρ' αὐτοῦ (A. G. K. al. pl.) haben *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.*: ἀπ' αὐτοῦ (B.) aufgenommen. — V. 16. Statt ἰδῇ, l. r. nach A. B. G. K. etc. Clem. Thph. Oec. haben *Lachm.* u. *Tisch.* die nur von der Vulg. und lat. Vätern dargebotene Lesart: εἰδῇ aufgenommen. — V. 18. Statt ἀλλ' lesen *Tisch.* u. *Buttm.* nach B. ἀλλά. Die Lesart αὐτοῦ in A.\* B. statt εαυτοῦ ist nur eine verschiedene Schreibweise des Wortes. — V. 20. καὶ



οἶδαμεν) l. r. nach A., mehreren Minuskeln etc. (*Lachm.*, *Buttm.*); nach B. K. etc. οἶδαμεν δὲ; G. liest bloss οἶδαμεν. Dem Joh. Stil ist die Verbindung durch καὶ gewöhnlicher als die durch δὲ; die auch hier nur Correctur zu sein scheint. — *Tisch.* VII liest nach A. B\*. G. al. γινώσκωμεν, während die l. r. nach B\*. K. al. γινώσκωμεν (*Tisch.* II, *Lachm.*, *Buttm.*) ist. — Zu τὸν ἀληθινόν fügten A., mehrere Minuskeln, Versionen und Väter: Θεόν hinzu, was ohne hinreichenden Grund von *Lücke* und *de Wette* gebilligt, von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* mit Recht nicht aufgenommen ist, da es sich leicht als Interpretament zu erkennen giebt. — ἡ ζωὴ αἰώνιος) Nach A. B., vielen Minuskeln etc. ist der Artikel ἡ, der nur durch wenige Minuskeln gestützt ist, mit *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* zu streichen, zumal bei Joh. immer nur entweder ζωὴ αἰώνιος oder ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, oder ἡ αἰώνιος ζωὴ (Ev. Joh. 17, 3.), nie aber ἡ ζωὴ αἰώνιος vorkommt. Die Gründe, die *Frommann* (S. 91f.) für die Beibehaltung des Art. anführt, sind nicht beweisend. — V. 21. Statt ἐαυτοῦς (l. r. nach A. K. etc. *Tisch.*) lesen *Lachm.* u. *Buttm.*: ἐαυτὰ mit B. G. etc., wahrscheinlich nur Correctur in Bezug auf τεχνία.

V. 1. zeigt, dass der Gläubige als von Gott geboren, nothwendig seinen Bruder liebe. Die beiden Momente des christlichen Lebens: Glaube und Liebe werden in ihrer wesentlichen Einheit dargestellt. — πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός) geht zurück auf Kap. 4, 15.; vrgl. 2, 22, 4, 2.; statt ὁ Χριστός setzt der Ap. V. 5. ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ; vrgl. 3, 23. Falsch erklärt *Grotius*: qui credere se ostendit; nicht von dem Zeigen des Glaubens, sondern von dem Glauben selbst ist die Rede. ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται), denn der Glaube ist nicht ein menschliches, sondern ein göttliches Werk in uns. Der Gläubige ist „nicht allein zum Kind bloss angenommen, sondern aus Gott also gezeugt, dass er alsdann eine göttliche Art an sich hat“ (*Spener*). Dieser erste Satz bildet die Position, aus der der Apostel seine Folgerung zieht. Den sich von selbst verstehenden Zwischengedanken: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀγαπᾷ τὸν Θεόν hebt er nicht besonders hervor, sondern ihn voraussetzend\*), sagt er: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα, ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ) ὁ γεγενν. ἐξ αὐτοῦ ist nicht „Christus“ (*Augustin.*

\*) Dass dieser Gedanke von Joh. vorausgesetzt ist, was *Ebrard* ohne Grund bestreitet, beweist sich dadurch, dass Joh. h. nicht ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος, sondern statt dessen ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα sagt.

*Hilarius, a Lapide* u. A.), sondern: „der Gläubige“; richtig *Calvin*: Sub numero singulari omnes fideles Ap. designat. Est autem argumentum ex communi naturae ordine sumptum. Mit dem letzten Gedanken deutet *Calvin* richtig an, warum der Ap. h. statt τὸν Θεόν „τὸν γεννήσαντα“ und statt τὸν ἀδελφόν „τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ“ sagt. — ἀγαπᾷ ist nicht Coniunctiv: = „er soll lieben“, sondern Indikativ: „er liebt.“ Joh. spricht nicht eine Forderung, sondern eine Thatsache aus.

V. 2. giebt an, woran die Liebe zu den „Kindern Gottes“ zu erkennen sei. Das Erkennungsmerkmal derselben ist: ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν (τηρῶμεν). Die Schwierigkeit, dass, während sonst das Halten der Gebote oder die Bruderliebe als Zeugniß der Gottesliebe (oder Gotteserkenntniß) bezeichnet wird, vrgl. 2, 3. 4, 20. 21., hier das umgekehrte Verhältniß aufgestellt ist, dass also, wie *de Wette* sagt, „der Ap. hier den Grund (die Liebe zu Gott) zum Merkmale der Folge (der Liebe zu den Brüdern) macht“, darf nicht durch die willkürliche Annahme einer Trajection gelöst werden, die schon *Oecumenius* voraussetzt, indem er erklärt: δειγμα τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης τὴν εἰς τὸν ἀδελφὸν ἀγάπην τίθειαι, und die *Grotius* bestimmt ausspricht, indem er umschreibt: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν, ὅταν ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν; noch auch mit *de Wette* durch die Annahme: „dass τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν Hauptsatz und τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν nur anticipirte Begründung davon sei, so dass die eine Folge der Liebe Gottes zum Merkmale der andern gemacht werde“; sondern die Lösung liegt darin, dass diese beiden Momente: „die Liebe zu Gott“ und „die Liebe zu den Brüdern als Kindern Gottes“ sich in der That gegenseitig bezeugen\*). Durch die Hinzufügung der Worte: καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν wird hervorgehoben, dass die Liebe zu Gott sich nothwendig in dem thätigen Gehorsam gegen seine Gebote erweist. Dieser in der Gottesliebe wurzelnde Gehorsam ist mit jener zugleich das Erkennungsmerkmal der wahren Bruderliebe, weil die Gebote Gottes die Pflichten, die wir gegen den Bruder haben, in sich fassen. Wer es

---

\*) Wer Gott liebt, der hat darin ein Zeugniß, dass er auch die Brüder — und zwar als τέκνα τοῦ Θεοῦ — liebt, weil die Bruderliebe die nothwendige Folge der Gottesliebe ist; eben so richtig aber ist es auch, dass wer die Brüder liebt, darin ein Zeugniß der Liebe zu Gott hat, weil diese der nothwendige Grund jener ist.

sich also angelegen sein lässt, Gottes Gebote zu erfüllen, der besitzt darin das Zeugniß, dass er seine Brüder, die *τέχνα τοῦ Θεοῦ*, liebt, dass seine Liebe zu denselben nicht ein blosser Schein, sondern Wahrheit ist; ähnlich erklären *Lücke*, *Sander*, *Bmg.-Crus.*, *Düsterdieck*; wogegen *Calvin* dem Gedanken eine unrichtige Wendung giebt, indem er sagt: nunc docet, recte et ordine amari homines, quum Deus priores obtinet; vult sic mutuam coli inter nos caritatem, ut Deus praeferatur. — Zu bemerken ist noch, dass das erste *ἀγαπῶμεν* weder Conjunctiv ist, noch statt des Futurs (*Carpzov*, *Lange*) steht, sondern einfacher Indikativ ist, und dass *ὅταν* nicht = quamdiu (*Carpzov*, *Lange*), sondern Bedingungspartikel ist, wie *ἐάν* Kap. 2, 3.

V. 3. geht auf die beiden letzten Begriffe, die einfach coordinirt waren, zurück und spricht deren Einheit aus: *αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*) *αὕτη* wird durch das folgende: *ἵνα* erklärt. — *ἐστὶν* ist in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten, obgleich *ἵνα* folgt: die Umschreibung: „das bringt sie mit sich, das Bestreben schliesst sie ein“ (*de Wette*), schwächt den Gedanken; *ἵνα* giebt den Inhalt der *ἀγάπη τ. Θεοῦ* an, auf dessen Realisirung sie gerichtet ist. Ganz unrichtig nimmt *Grotius* *ἡ ἀγάπη* metonymisch für: ostensio dilectionis. — *καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν*) knüpft sich dem Vorhergehenden als ein neuer Gedanke an; *βαρεῖαι* = „schwer, als eine niederdrückende Last“ \*); vgl. Luk. 11, 46.: *φορτία δυσβάστακτα* und Matth. 11, 30: *φορτίον ἑλαφρόν*. Sprachlich unrichtig ist es, *βαρεῖαι* zu erklären; „schwer zu erfüllen“ (*Ebrard*). Der Gedanke ist zwar in absoluter Weise ausgesprochen, allein aus der V. 4. folgenden Begründung geht hervor, dass der Ap. ihn in specieller Beziehung auf die aus Gott Gebornen gedacht hat.

V. 4. Begründung des vorausgehenden Gedankens, *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ*) Das Neutrum steht h. wie Ev. Joh. 3, 6. 6, 37. 17, 2.; es dient zur Hervor-

\*) *Spener*: „Es ist die Schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen Last, die dermassen trucket, dass man sie nicht ertragen kann, die wehe thut.“ *Calov*.: dicit ea non esse gravia, quia non aggravant, aut instar molis onerosae premunt renatum. Die Gebote Gottes als die Forderungen seiner Liebe an den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen können diesem nicht schwer sein; sind sie es doch, so kommt dies daher, weil der Mensch aus seinem ursprünglichen Verhältnisse zu Gott herausgetreten ist; dem Gläubigen sind sie nicht schwer, weil er als Kind Gottes wieder in das ursprüngliche Verhältniss der Liebe zu Gott zurückgetreten ist.

hebung der allgemeinen Kategorie“; s. *Meyer* zu Joh. 3, 6.; vrgl. *Winer* S. 160; dem Sinne nach = πάντες οἱ etc.; nicht die Gesinnung (*Oecumenius*, *Paulus*), sondern die Personen sind gemeint. — Ganz verfehlt ist die Bemerkung von *Bmg.-Crus.*, „das γεγενν. ἐκ τ. θ. habe h. bloss äusserliche Bedeutung: was die Würde hat von Gotteskindern.“ — νικᾷ τὸν κόσμον) denn: μεῖζων ἐστὶν ὁ ἐν αὐτοῖς, ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ Kap. 4, 4. — νικᾷ ist reines Präsens, in dem Kampfe des κόσμος gegen die von Gott Gebornen trägt der letztere beständig den Sieg davon. Ungenügend erklärt *Bmg.-Crus.* νικᾷν durch „sich unverführt erhalten“; darin ist der Begriff des Sieges nicht erschöpft; dieser ist nicht schon da, wo man gegen den Feind Stand hält, sondern erst da, wo der Feind überwunden wird. Die Vollendung des Sieges seinem vollen Sinne nach findet allerdings erst mit der Wiederkunft Christi statt. — *Rickli* und *de Wette* erklären κόσμος durch: „die Welt- und Selbstliebe“; besser *Lücke*, *Calvin*, *Sander*, *Drüsterdieck* u. A.: „alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und ausser dem Menschen“; doch ist auch dies zu abstract; es ist vielmehr das Reich des Bösen, das unter seinem Fürsten, dem Teufel, dem Reiche Gottes widerstreitend den Gläubigen zum Unglauben und Ungehorsam gegen die göttlichen Gebote zu verführen sucht. *Schoettgen* erklärt κόσμος = ecclesia judaica et Judaismus! — Indem der Ap. hervorheben will, wodurch der aus Gott Geborne die Welt besiegt, fährt er fort: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον ἡ πίστις ἡμῶν. Das Pron. αὕτη geht auf ἡ πίστις ἡμῶν, die ihrem Inhalte nach keine andere ist, als die πίστις, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ V. 6. Der Ausdruck eigen thümlich, indem der Glaube als die νίκη selbst bezeichnet und dieser das νικᾷν zugeschrieben wird. *Lorinus* bemerkt richtig: victoria proprie non vincit, sed comparatur pugnando, sed energiam continet ea formula, denotans in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta \*). — Der Aorist νικήσασα ist nicht ins Präsens umzusetzen (*a Lapide*, *Lorinus*, *Grotius* u. A.); ist der Sieg auch ein fortgehender, an dem jeder Gläubige fortwährend Theil nimmt, so weist der Aorist doch darauf hin, dass der Glaube von Anfang an die Welt besiegte. — Die Erklärung von *Bmg.-Crus.*; „das ist schon gewonnener Sieg, dass ihr gläubig geworden seid“ (ähnlich *Neander*), ist unrichtig;

\*) *Ebrard* bestreitet diese Erklärung mit der willkürlichen Behauptung, dass ἡ νίκη „die Action sei, welche die Welt besiegt“ (!).



der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden; daher das active ἡ νικῆσασα.

V. 5. Bestätigung des vorausgehenden Gedankens durch Berufung auf die Erfahrung der Leser (*Lücke*). — *τίς ἐστὶν ὁ νικῶν* etc.) Dieselbe Redeform, wie Kap. 2, 22. Der Gedanke ist: „Credens omnis et solus vincit“ (*Bengel*). Zu *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν* etc. vrgl. V. 1. Kap. 2, 22. 3, 23. — Der Gläubige ist der Sieger, weil er aus Gott geboren ist; V. 1. und 4. (*Düsterdieck*).

V. 6—12. Dass Jesus Gottes Sohn sei, ist durch göttliches Zeugniß bestätigt.

V. 6. Um zum Verständniß dieses Verses zu gelangen, ist zunächst der Ausdruck: *ἐρχεσθαι δι' ὕδατος καὶ αἵματος* ins Auge zu fassen. Die Frage, was unter *ὕδωρ* und *αἷμα* zu verstehen sei, ist auf sehr verschiedene Weise beantwortet worden. Die zu berücksichtigenden Erklärungen sind diese: 1) der Apostel meine damit das Blut und Wasser, was der Seite Christi am Kreuze entfloßen ist, nach Joh. 19, 34.; diese Erklärung bei *Augustin*, *Vatablus* und vielen der älteren Ausleger, doch so, dass die Einen annehmen, der Ap. nenne hier dieses Wasser und Blut als das Zeugniß für den wirklich erfolgten Tod Jesu, die Andern als Symbole der Taufe und des Abendmahls. — 2) Unter *ὕδωρ* und *αἷμα* seien die von Christus eingesetzten Sakramente zu verstehen; diese Erklärung bei *Wolf* (der jedoch zugleich eine Anspielung an das Joh. 19, 34. erzählte Factum annimmt), *S. Schmid*, *Carpov*, *Baur*, *Sander*, *Besser* u. A. \*). — 3) Mit *ὕδωρ* bezeichne Joh. die Taufe Christi durch Johannes und mit *αἷμα* den von ihm erduldeten Versöhnungstod; diese Er-

\*) Hieher gehört auch *Luther's* Erklärung (in der 1. Auslegung bei *Walch*), die jedoch darin abweicht, dass nach ihr Wasser und Blut zusammen das Sakrament der Taufe ausmacht; er sagt nämlich: „Die meisten Ausleger sehen auf die zwei Sakramente — —, mir missfällt zwar diese Erklärung nicht, aber ich verstehe es schlechthin von der Taufe. — — Christus kommt nicht durch Wasser allein, sondern durch Wasser, welches mit dem Blute verbunden ist, das ist, durch die Taufe, welche mit Blute gefärbet ist.“ So auch bei der Erklärung des folgenden Verses: „Wenn du mit Wasser getauft wirst, so wird das Blut Christi gesprengt durch das Wort. Wenn du im Blute getauft wirst, so wirst du zugleich mit dem heil. Geiste gewaschen durch das Wort.“ — In der 2. Auslegung dagegen bezieht *Luther* Wasser und Blut mit Rücksicht auf Joh. 19, 43. auf beide Sakramente: „Diese kurze Summa hat man in der Kirche beibehalten, dass aus der Seite Jesu die zwei Sakramente geflossen.“

klärung bei *Tertullian*, *Theophylact*, *Cappellus*, *Heumann*, *Semler*, *Storr*, *Lange*, *Bmg.-Crus.*, *Hilgenfeld*, *Neander*, *Brückner*, *Lücke* (3. Aufl. Einleitung S. 160, vrgl. die Anmerk. von *Bertheau* zu dieser Stelle S. 381), *Erdmann*, *Myrberg* u. A. — Nicht wenige Ausleger jedoch theilen die Erklärung, indem sie ὕδωρ von der durch Christus eingesetzten Taufe, αἷμα von seinem Tode verstehen, so *Hornejus*, *Knapp*, *Lücke* (in der Auslegung dieser St.; auch nach 3. Aufl. Einl. S. 110; anders Einleitung S. 160), *de Wette*, *Rickli*, *Gerlach*, *Frommann* (S. 596.) *Düsterdieck* u. A. \*) — Von manchen Auslegern (wie *Beda*, *a Lapide*, *Russmeyer*, *Spener*, *Bengel* u. A.) werden verschiedene Auffassungen mit einander auf die eine oder andre Weise verbunden \*\*). —

Neben diese Erklärungen treten andere, deren Willkürlichkeit auf den ersten Blick einleuchtet, dahin gehören folgende: 1) Mit ὕδωρ

---

\*) Hicher gehört auch *Elbrard*, der sich jedoch von den übrigen Auslegern darin unterscheidet, dass er unter ὕδωρ zwar die christliche Taufe versteht, aber „nicht das ganze (aus Zeichen und Sache bestehende) Sakrament der Taufe, sondern nur das Zeichen im Sakrament“; also nur die Seite der christlichen Taufe, in welcher sie mit der Taufe des Johannes identisch ist. Offenbar eine unberechtigte Zertrennung des Sakraments! Dieselbe Ansicht auch wohl bei *Hofmann*, der Schriftbew. II. 1. S. 76 sagt: „αἷμα ist im Gegensatze zu ὕδωρ das von Jesu zur Sühnung der Sünde vergossene Blut, im Unterschied von dem Wasser der auch von Johannes vollzogenen Taufe“; dann S. 470 behauptet, dass ὕδωρ nicht die Taufe, welche Jesus empfangen, sondern welche er gebracht hat, sei — also das bezeichne, was Jesus mit dem Täufer gemein hat; und II. 2. S. 221 ὕδωρ geradezu als „die von Johannes herrührende Wassertaufe“ bezeichnet. Aber wie wunderbar ist es doch zu sagen, dass die Taufe, welche Jesus gebracht hat, die von Johannes herrührende Wassertaufe sei!

\*\*\*) *Beda*: Non solum baptizari propter nostram ablutionem dignatus est, ut nobis baptismi sacramentum consecraret ac traderet, verum etiam sanguinem suum dedit pro nobis, sua nos passione redimens, cujus sacramentis semper refecti nutriremur ad salutem. Zugleich nimmt er eine Anspielung an Joh. 19, 34. an, indem er zu V. 7. sagt: aqua etiam et sanguis dedere testimonium quoniam Jesus est veritas, quando de latere ejus in cruce mortui manarunt. — *Bengel*: Aqua dicit baptismum, quem primum administravit Johannes; ideo in aqua baptizare missus, ut Jesus manifestaretur tanquam Filius Dei. Porro baptismus etiam per discipulos Jesu administratus est. Sanguis est utique sanguis — Jesu Christi, qui effusus in passione, in coena dominica bibitur. — Schon *Tertullian* sagt: Venerat per aquam et sanguinem, sicut Joh. scripsit, ut aqua tingeretur, sanguine glorificaretur. Proinde ut nos aqua faceret vocatos, sanguine electos, hos duos baptismos de vulnere perfoffi lateris emisit.

und αἷμα nenne Joh. die beiden Elemente des physischen Lebens Jesu; dies ist die Meinung von *Schulthess*. — *Wetstein* rechnet sogar das folgende πνεῦμα hinzu, indem er sagt, der Ap. wolle beweisen, dass Christus ein verus homo sei, der ex spiritu, sanguine et aqua sive humore bestand\*). — 2) Durch beide Worte, oder wenigstens durch ὕδωρ werde die ethische Beschaffenheit Christi bezeichnet; so erklärt *Grotius*: δι' ὕδατος = per vitam purissimam, quae per aquam significari solet. — *Socin* versteht unter ὕδωρ: ipsa doctrina pura cum vitae puritate conjuncta. — 3) Bei ὕδωρ und αἷμα sei nicht sowohl an die Taufe Christi und seinen Tod selbst, als vielmehr an die dabei stattgefundenen Zeugnisse zu denken; bei ὕδωρ an das Zeugniß der göttlichen Stimme bei der Taufe (*Wahl*); bei αἷμα entweder an das Zeugniß des guten Hauptmannes (*Stroth*), oder die auf den Tod Jesu folgenden Begebenheiten, nämlich seine Auferstehung und Himmelfahrt (*Wahl*, *Ziegler*, *Lange*) oder gar an das Zeugniß Gottes Joh. 12, 28. (*Oecumenius*\*\*) . — 4) Man habe bei beiden Ausdrücken an die durch Christus hervorgebrachten Wirkungen zu denken; bei ὕδωρ an die regeneratio et fides (*Clemens AL.*) oder an die purgatio (*Cameron*); bei αἷμα an die cognitio (*Clem. AL.*), oder an die expiatio (*Cameron*) oder die redemptio (*Bullinger*). Hieher gehört auch die Erklärung von *Calvin*: ego existimo Joannem hic fructum et effectum exprimere ejus rei, quam in historia evangelica narrat. — Christi latus sanguinis et aquae fons erat, ut scirent fideles, veram munditiem (cujus figurae erant veteres baptismi) in eo sibi constare: ut scirent etiam completum, quod omnes sanguinis aspersiones olim promiserant. — 5) Jene Ausdrücke und πνεῦμα seien Bezeichnungen des dreifachen Erlösungsamtes Christi; ὕδωρ (= coelestis doctrina: *Bullinger*) stelle ihn als Propheten, αἷμα als Hohenpriester und πνεῦμα als König dar. — Hierzu kommt noch die seltsame Erklärung des ὕδωρ von den Thränen, die Christus bei verschiedenen Gelegenheiten, des αἷμα von dem Blute, das er bei der Beschneidung vergossen hat. Auch haben einige ältere Ausleger unter αἷμα das Blut der Märtyrer verstanden.

Es ist jedenfalls unrichtig, wenn man sich bei der Erklärung von ὕδωρ und αἷμα durch die Frage nach der Zeugenschaft derselben leiten lässt (*Sander*: „die Haupt-

\*) Ebenso *Paulus* in Bezug auf αἷμα; ὕδωρ versteht er dagegen von der Taufe des Johannes.

\*\*) *Oecumenius*: διὰ τοῦ ὕδατος, τουτέστιν, ἐν τῷ δι' ὕδατος βαπτισματι ἐξεπάρθη υἱὸς θεοῦ ὁ Ἰησοῦς διὰ τῆς τοῦ πατρὸς μαρτυρίας διὰ δὲ τοῦ αἵματος ὅτι μέλλον σταυροῦσθαι ἔλεγε, δόξασόν με σὺ πάτερ, καὶ ἡρέχθη ἡ φωνή, καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω διὰ δὲ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὡς θεὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.

schwierigkeit in unserer Stelle ist festzuhalten, was *die drei Zeugen* auf Erden sind“), denn von dieser ist in diesem Verse, in welchem nur das *πνεῦμα* als das Zeugende genannt wird, noch nicht die Rede \*). Mit den Worten: *οὗτός ἐστιν* etc. sagt der Apostel einfach aus, wer Jesus der Sohn Gottes ist. — Was sodann die Ausdrucksform: *ὁ ἐλθὼν δι'* etc. betrifft, so erklären die meisten Ausleger, als stünde da: „*οὗτος ἔρχεται*“ oder: „*οὗτός ἐστιν ἐρχόμενος*.“ Anderen ist zwar der Aorist nicht entgangen, aber sie erklären ihn so, als sage er etwas Gegenwärtiges aus: so *Sander* = „ist gekommen und kommt“, wogegen *Bengel* richtig sagt: non dicit: *ὁ ἐρχόμενος* in Praesenti, sed *ὁ ἐλθὼν* Aoristo tempore, Praeteriti vim habenti. Zwar ist es dann weiter richtig, wenn *Brückner* gegen *de Wette*, der *ἐλθὼν* für gleichbedeutend mit *ἐληλυθώς* Kap. 4, 2. nimmt, einwendet, dass durch den Aorist als rein erzählendes Tempus „nichts Fortgehendes, Bleibendes, ausgedrückt“ werde, allein auch damit ist der Ausdrucksform noch nicht ihr volles Recht geworden. Es ist nämlich zu beachten, dass Joh. nicht: „*ἦλθε*“ oder „*ἐστὶν ἐλθὼν*“, sondern *ἐστὶν ὁ ἐλθὼν* geschrieben hat. Durch das mit dem best. Artikel verbundene Particip wird nämlich nicht ein Verbal-, sondern ein Nominal- und wenn es nicht Apposition zu einem vorausgehenden Substantiv (wie Joh. 1, 18. 29. 3, 13. 6, 44. u. a. St.) ist, ein Substantiv-Begriff ausgedrückt; vrgl. Ev. Joh. 1, 15. 33. 3, 31. 36. u. viele a. St. Es heisst demnach nicht: „dieser kam“; oder: „dieser ist einer, der kam“; sondern: dieser ist der, welcher kam“; es wird durch dieses Prädikat nicht bloss angegeben, was das Subject, von dem h. die Rede ist (nämlich *οὗτος*) *gethan hat*, sondern es wird dadurch das Subject als die bestimmte Person gekennzeichnet, der dies Prädicat als specifisches Merkmal zukommt; nach Analogie von Joh. 1, 33. (*οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*), 3, 13 (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*) u. a. St. dient demnach der Ausdruck dazu etwas von dem Subjecte (*οὗτος*) auszusagen, was dieses als den Messias characterisirt. Fasst

\*) Dies ist von den Auslegern meistens zu wenig berücksichtigt. Selbst *Lücke*, der zu den folgenden Worten: *καὶ τὸ πνεῦμα* etc. bemerkt, dass „von dem W. und Bl. noch nicht gesagt war, dass sie Zeugniss geben“; und dann: „erst durch das *πνεῦμα* werden beide, die *an sich* nichts bezeugen, ebenfalls Zeugnisse,“ hat bei der Untersuchung über die Bedeutung von *ῥῶμα* und *αἷμα* diese von vorn herein als „Zeugnisse“ für die Messianität Jesu betrachtet.



man dies ins Auge, so ergibt sich daraus die Unrichtigkeit der Auslegung *Augustin's* (s. oben); denn selbst wenn das Ausfliessen des Blutes und des Wassers aus der Seite Jesu von Johannes nicht sowohl als Zeugniß des wirklich erfolgten Todes Jesu (*Lücke*), sondern als ein die Messianität Jesu bezeugendes Wunder (*Meyer* zu Joh. 19, 34) berichtet sein sollte, so wäre es doch nur ein sehr untergeordnetes Zeugniß, wodurch ein charakteristisches Merkmal des Messias, als solchen, keinesweges angegeben ist. — In dem Leben Jesu finden sich zwei Momente, die den Ausdrücken ὕδωρ u. αἷμα entsprechen, nämlich am *Anfange* seines messianischen Berufes *seine Taufe*, und am *Ende* desselben *sein blutiger Tod*; durch die *Taufe* trat Jesus in sein Amt, welches das der Versöhnung ist, ein; sie bildete die initiatio (*Erdmann, Myrberg*) zu demselben, diese Initiation fand aber nicht etwa nur durch das statt, was bei der Taufe geschah, sondern durch den Act der Taufe selbst, indem Christus sich dadurch dem Tode, der sich in dem Untertauchen symbolisirte, weihete; durch den *Tod* beschaffte er die Versöhnung selbst, indem er mit seinem Blute die Schuld der Sündewelt tilgte, denn χωρὶς αἵματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (Hebr. 9, 22). Mit Recht kann demnach Joh. Christum als den Versöhner dadurch bezeichnen, dass er ihn den δι' ὕδατος καὶ αἵματος Gekommenen nennt. Gegen die Ansicht, dass ὕδωρ und αἷμα von den durch Christus eingesetzten Sakramenten zu verstehen seien, spricht nicht nur der Umstand, dass diese nur *die Mittel zur Aneignung* der von ihm vollzogenen Versöhnung sind, während es sich hier um *die Vollziehung der Versöhnung selbst* handelt, sondern auch der Gebrauch des Aorist's ἐλθόν, statt dessen in jenem Falle das Präsens stehen müsste, so wie der Ausdruck αἷμα, der für sich allein *niemals* im N. T. das Abendmahl bezeichnet; auch 1. Kor. 12, 13. ist ἐποτίσθησαν keine Anspielung auf das Abendmahl, sondern auf die Geistesmittheilung bei der Taufe. — Der Meinung, dass αἷμα zwar den Tod, den Christus erlitten, ὕδωρ aber nicht die Taufe, die er empfangen, sondern die von ihm eingesetzte Taufe bezeichne, steht entgegen, 1) dass die enge Verbindung der beiden Wörter (ohne Wiederholung des διὰ vor αἵματος) nur dann passend ist, wenn die Begriffe einander entsprechen, was nicht der Fall ist, wenn bei δι' ὕδατος an eine Institution Christi, bei αἵματος dagegen an das von Christus vergossene Blut gedacht wird \*); 2) dass der

\*) Nur scheinbar löst sich diese Inconcinnität durch die Bemerkung

einfache Ausdruck *ῥδωρ* zur Bezeichnung der *christlichen* Taufe wenig geeignet ist \*); 3) dass, da die Einsetzung der Taufe *nach* dem Tode Christi geschah, und diesen nothwendig voraussetzt, Joh., wenn er unter *ῥδωρ* die christliche Taufe verstanden hätte, sicher *ῥδατος* nicht *vor*, sondern *nach αἵματος* gestellt haben würde. Mit Recht haben *Hilgenfeld* u. *Neander* geltend gemacht, dass, wenn das *ἔρχεσθαι δι' αἵματος* etwas den Messias persönlich Betreffendes bedeute, dasselbe auch der Fall mit dem *ἔρχεσθαι δι' ῥδατος* sein müsse. Das Verhältniss muss bei beiden Ausdrücken dasselbe sein. Ist bei *αἷμα* der Tod gemeint, dem Christus sich unterzog, so kann demnach bei *ῥδωρ* auch nur die Taufe gemeint sein, der er sich gleichfalls unterzog.

Der Einwand *Knapp's* (dem *Lücke* und *Sander* beistimmen), dass *ἐλθὼν δι' ῥδατος* in diesem Sinne viel schicklicher von Johannes dem Täufer gesagt werde, als von Christus, ist unstatthaft, denn jener Ausdruck kann mindestens eben so gut von dem gebraucht werden, der sich taufen liess, als von dem, der taufte; *Erdmann*: sane id non alius momenti, ac si quis objiceret, *ἔρχεσθαι δι' αἵματος* non posse dici de Christi sanguine et morte, sed potius de iis, qui cruentam mortem ei paraverint. — Eben so wenig liegt auch in der Bemerkung *Lücke's*, dass „Christus sich nicht taufen liess, um sich zu reinigen, sondern um alle Gerechtigkeit zu erfüllen“, ein Gegenbeweis; diese Bemerkung ist an sich richtig, allein die gegebene Erklärung setzt auch keinesweges das Gegentheil voraus; so wenig Christus sich dem Tode unterzogen hat, um *sich* zu versöhnen, ebensowenig der Taufe, um *sich* zu reinigen; überdiess aber geht auch die symbolische Bedeutung der Taufe unzweifelhaft über die des Reinigens hinaus, wie denn Jesus durch das an Johannes gerichtete Wort darauf hinweist, dass sein sich taufen Lassen mit zur Vollziehung seines Messiasberufes gehöre. Wird dies festgehalten, so bedarf es auch nicht der Einnischung des für den Zusammenhang fremden Gedankens: „dass man die drei Zeugen weder als Acte der Wirksamkeit Jesu allein, noch als Acte der Erfahrung Jesu allein, sondern sie allgemeiner als *Segnungen* seiner Erscheinung“ auffas-

---

*Düsterdieck's*, dass „Joh. das im Kreuzestode vergossene Blut des Herrn als etwas selbständig Vorhandenes anschaut“, auf, denn wenn dies auch richtig ist, so bleibt doch der Unterschied, dass das Wasser der christlichen Taufe etwas gegenwärtig Vorhandenes ist, das vergossene Blut Christi aber von Joh. nur als solches *angeschaut* wird. Nicht minder schlimm steht es mit der Erklärung *Hofmann's*, der das eine Mal *αἷμα* als „das zur Sühnung vergossene Blut Christi“, das andere Mal dagegen als „die von Christo herrührende Blutbesprengung“ bezeichnet.

\*) Gerade das unterscheidet ja die christliche Taufe von der Johan-

sen müsse (*Brückner*), denn von *Segnungen* ist hier ganz und gar nicht die Rede.

Was den Ausdruck  $\epsilon\lambda\theta\omega\acute{\nu} \delta\iota\alpha$  betrifft, so ist  $\delta\iota\alpha$  nicht von  $\epsilon\lambda\theta\omega\acute{\nu}$  zu trennen, so dass  $\acute{\omicron} \epsilon\lambda\theta\omega\acute{\nu}$  für sich, „den erschienenen Heiland“ bezeichnet und durch  $\delta\iota'$  etc. angegeben wird, „wodurch Jesus der erschienene Heiland ist“ (*Hofmann* im Schriftbew. 2. Aufl. S. 469); denn dass Christus  $\acute{\omicron} \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$  (Matth. 11, 4. Luk. 7, 19. 20.) heisst, zeugt nicht für, sondern gegen diese Erklärung; auch will Joh. nicht hervorheben, wodurch Jesus der Messias ist, sondern dass er es ist. — In der Präposition  $\delta\iota\alpha$  gehen h., wie Hebr. 9, 12. (wo durch  $\delta\iota\alpha$  angedeutet wird, dass der Hohepriester *mittelst* des Blutes, das er *bei* sich hatte, in das Heiligthum einging), die Beziehungen der Begleitung und der Vermittelung zusammen. Indem  $\upsilon\delta\omega\rho$  und  $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha$  die charakteristischen Merkmale des Messias sind, bezeichnet Joh. diesen als den, der *mit* denselben aufgetreten und sich *mittelst* derselben als der Versöhner bethätigt hat. — Die Streitfrage, ob  $\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\varsigma$  sich auf  $\text{Ἰησοῦς}$  oder auf  $\acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (1. Aufl. dies. Comm.) zurückbezieht, ist dahin zu beantworten, dass es auf den ganzen Begriff:  $\text{Ἰησοῦς } \acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  zurückweist: Jesus, der Sohn Gottes ist der Gegenstand des christlichen Glaubens; *er* ist der durch Wasser und Blut Gekommene. Für diese Beziehung spricht der Zusatz:  $\text{Ἰησοῦς } \acute{\omicron} \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ , der, wie  $\text{Ἰησοῦς}$  zeigt, nicht eine erklärende Apposition des Prädikats („der durch W. u. Bl. Gekommene“ d. h. Christus), sondern des durch das Prädikat näher bestimmten Subjectes:  $\acute{\omicron}\upsilon\tau\omicron\varsigma$  ist; es wird dadurch das vorausgegangene  $\text{Ἰησοῦς } \acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  wieder aufgenommen, jedoch so, dass in Folge des  $\acute{\omicron} \epsilon\lambda\theta\omega\acute{\nu}$  etc. der Begriff  $\acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  in  $\acute{\omicron} \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$  umgesetzt ist. — Die Tendenz des Bisherigen liegt, wie nicht zu bezweifeln ist, einfach in der Aussage, die darin enthalten ist; *Ebrard* meint zwar, der Ap. wolle dadurch aussprechen, „dass in der Liebes- und Gnadenthat der Selbsthingabe Jesu in den Tod die Kraft liegt, durch welche er die Welt überwunden hat“; allein wenngleich in dem Vorhergehenden dem Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes sei, der Sieg über die Welt zugesprochen ist, so ist es doch gänzlich willkürlich,

---

neischen Taufe, dass jene ihrem *Wesen* nach nicht  $\upsilon\delta\omega\rho$  ist, wie diese, wie denn Johannes d. T. selbst, seinen Unterschied von Christus markirend, sagte:  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega} \beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega \epsilon\nu \upsilon\delta\alpha\tau\iota$  (Joh. Ev. 1, 26), während ihm Jesus als  $\acute{\omicron} \beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega\nu \epsilon\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\varsigma$  (Joh. 1, 33) bezeichnet worden war.

daraus zu folgern, dass hier von der Weltüberwindung Jesu die Rede sei, da Joh. darauf auch nicht im Entferntesten hindeutet. — Mit eigenthümlichem Nachdrucke hebt der Ap. durch die Worte: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι, hervor, dass Jesus nicht durch das Wasser allein, sondern durch beides, durch das Wasser und das Blut gekommen sei; indem dieses *beides*, in seinem Zusammensein, jenem *einen* gegenübergestellt wird, fällt der Hauptmoment offenbar auf das *Blut*, als dasjenige, wodurch der Versöhner sich als solcher bethätigt hat. Diese Hervorhebung soll nicht dazu dienen, den Unterschied Jesu von Johannes dem Täufer zu markiren (*Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard*), denn einerseits versteht es sich für die Christen von selbst, dass Jesus nicht der Versöhner wäre, wenn er nichts anderes als Johannes gethan hätte und andererseits ist das Jesum von Johannes unterscheidende Merkmal hinsichtlich der Taufe das, dass dieser mit Wasser taufte, jener aber mit dem heiligen Geiste taufte\*), sondern der Zusatz hat eine polemische Tendenz gegen die Häretiker, welche in gewissem Sinne zwar lehrten, dass Christus δι' ὕδατος, aber leugneten, dass er δι' αἵματος gekommen sei, indem nach ihrer Irrlehre Christus sich bei der Taufe mit Jesus vereinigte, sich aber vor seinem Tode wieder von ihm getrennt habe (*Erdmann, Myrberg*); ja erst aus der Rücksicht auf diese Häretiker, gegen welche der Ap. ja öfters in dem Briefe polemisiert, erklärt sich der ganze Abschnitt von V. 6.—V. 12. — Grammatisch ist zu bemerken, dass μόνον sich nicht dem οὐ, sondern dem ὕδατι anschliesst, weswegen nach ἀλλὰ auch kein καὶ folgen kann, was von *A. Buttm.* (S. 317.) nicht beachtet ist. — Die Vertauschung der Präposition διὰ durch ἐν begründet keinen wesentlichen Unterschied des Gedankens, nur dass durch διὰ mehr die Beziehung der Vermittelung, durch ἐν dagegen mehr die der Begleitung markirt ist; vrgl. Hebr. 9, 12. mit 4, 25. — Der best. Artikel vor ὕδατι und αἵματι erklärt sich daraus, dass beides schon vorher

\*) Mit Recht hat *Erdmann* darauf hingewiesen, dass die Ansicht, nach welcher unter ὕδωρ die von Christus eingesetzte Taufe zu verstehen sei, mit der Annahme einer Beziehung des Zusatzes auf Johannes d. T. im Widerstreit stehe; dieser Widerstreit lässt sich nur lösen, wenn man den Begriff ὕδωρ in dem Hauptsatze anders als in diesem Satze erklärt, dort nämlich von einer Taufe, die nicht bloss Wasser-, sondern zugleich Geistestaufe, hier aber von einer Taufe, die nur Wassertaufe ist; das aber wäre eine Auslegung, die sich selbst richtet.



genannt ist. *Bengel* richtig: *Articulus habet vim relativam.* — καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν) Wie über ὕδωρ und αἷμα, so gehen die Ansichten der Ausleger über πνεῦμα sehr auseinander. Als durchaus willkürlich sind folgende Meinungen zurückzuweisen: 1) es sei damit das psychische Element, das mit ὕδωρ und αἷμα als den physischen Elementen die menschliche Natur Christi constituirte, bezeichnet (*Wetstein*); 2) es sei der Geist, den Christus bei seinem Sterben den Händen des Vaters übergab, gemeint (*Augustin* u. A.); 3) es bedeute: „die Lehre Jesu“ (*Carpzov*); 4) τὸ πνεῦμα sei = ὁ πνευματικός, worunter Johannes sich selbst meine (*Ziegler, Stroth*). — Unter τὸ πνεῦμα kann nur entweder der heilige Geist selbst, oder das durch denselben in den Gläubigen gewirkte Geistesleben \*) verstanden werden. Gegen die letztere Ansicht sprechen jedoch zwei Gründe: 1) dass τὸ πνεῦμα ohne eine nähere darauf hinweisende Bestimmung nie diese Bedeutung hat, und 2) dass das hinzugefügte τὸ μαρτυροῦν das πνεῦμα hier bestimmt als etwas von dem subjectiven Leben des Menschen Verschiedenes markirt. Es ist darunter also der objective Geist Gottes zu verstehen, aber weder sofern derselbe bei der Taufe auf Christus kam und ihn als den Messias bezeugte, noch auch sofern er in Christus als die sich in seinen Wundern manifestirende Gotteskraft war\*\*), sondern (wie die meisten Ausleger richtig erklären) der heilige Geist, den Christus am Pfingsttage den Seinen sandte und der das bleibende Eigenthum seiner Gemeinde ist. Das Prädikat ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν steht nicht für μαρτυρεῖ oder ἐστὶ μαρτυρῶν; der Art. darf auch hier nicht übersehen werden; τὸ μαρτυροῦν ist Nominalbegriff und zwar nicht adjectivisch, so dass „πνεῦμα“ zu ergänzen wäre, sondern substantivisch: „der Geist ist das Zeugende“ (*Lücke*). Dem heil. Geiste kommt das Zeugenamt wesentlich zu; vrgl. Ev. Joh. 15, 26.\*\*\*). — Indem

\*) *Sander* ist bei der Erklärung von τὸ πνεῦμα sehr unsicher; zuerst erklärt er es durch: „die durch Mittheilung des heil. Geistes hervorgebrachte Umwandlung des Menschen“; dann aber setzt er statt dessen ohne Weiteres: „die vom Geist Gebornen“ (!).

\*\*) *Grotius* versteht unter τὸ πνεῦμα gar die Wunder selbst: *admiratione ejus opera a virtute divina manifeste procedentia.*

\*\*\*) Die Behauptung *Ebrard's*, dass Joh. in diesen Worten zeige: „wie und wiefern unser Glauben an Christus in Folge dessen, dass Christus die weltüberwindende Kraft in sich trägt, selbst überwindende Macht ist“, und dass μαρτυρεῖν deshalb „einen Act bezeichnen müsse, welcher der Sache nach mit dem Acte des Weltüberwindens,

der Ap. fortführt: *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* scheint er dadurch das Object des *μαρτυρεῖν* anzugeben. Von dieser Ansicht ausgehend, haben einige Ausleger *τὸ πνεῦμα* in diesem Nebensatze in einem andern Sinne genommen, als *τὸ πνεῦμα* im Hauptsatze, so *Luther*, der *τὸ πν.* hier metonymisch für „das Wort“ nimmt, indem er sagt: „Wenn *das Wort* rein und lauter gepredigt wird, das uns durch die Taufe und durch's Blut erlöst hat, und man hat dieses Wort vom Blut und Wasser gehört, alsdann zeuget der Geist, dass dieses Wort vom Geiste der Wahrheit und die Wahrheit selbst sei“; wogegen *Lange* unter *τὸ πν.* hier: „die christlichen Lehrer“ verstehen will. Allein dem Worte *πνεῦμα* an der einen Stelle eine andere Bedeutung als an der andern beizulegen, ist offenbar willkürlich. Indem sich *Besser* von dieser Willkür frei hält, erklärt er: „der Geist giebt die Gewissheit ins Herz, dass er die Wahrheit ist; der Geist bezeugt sich selbst.“ Allein unvermerkt kommt diese Erklärung auf die von *Luther* gegebene wieder zurück, indem *τὸ πν.* zuerst der im Herzen der Gläubigen zeugende Geist und hernach der in den Sakramenten und dem Worte waltende Geist, der durch jenen als Wahrheit bezeugt wird, sein soll.\*) — Gegen diese Auffassung spricht jedoch der Gedankenzusammenhang, nach welchem der Ap. nicht hervorheben will, dass der Geist (oder: das Wort) die Wahrheit sei, sondern: „dass *Jesus der Sohn Gottes der Christ ist.*“ Darum muss *ὅτι* hier mit *Gerhard*, *Calov* und den meisten neuern Auslegern (*de Wette*, *Lücke*, *Müsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*) als *Causalpartikel* genommen werden, so dass der Nebensatz zur Bekräftigung des vorausgehenden Gedankens dient. Darum ist der Geist im vollsten Sinne des Wortes das Zeugende, *weil* der Geist die Wahrheit ist. — *ἡ ἀλήθεια* = *ἀληθὲς* (*Urotius*) erklären, heisst den Gedanken abschwächen; durch den best. Art. wird der Begr. *ἀλήθεια* in seiner vollen concreten Lebendigkeit markirt. — Das zu *τὸ μαρτυροῦν* zu ergänzende Object kann kein andres sein, als der Gedanke, den Joh. vorher in der ersten Hälfte des Verses ausgesprochen hat.

V. 7. Durch das Zeugniß des Geistes gewinnen auch Wasser und Blut die Stellung von Zeugen. Als solche

---

identisch ist“ — ist nicht zu widerlegen, weil sie nichts als ein jedes Grundes entbehrender Einfall ist.

\*) Auch *Ebrard* erklärt: „der Geist bezeugt sich selbst — durch seine Kraft; offenbar aber ist h. „durch seine Kraft“ rein eingetragen

führt Joh. sie jetzt in Verbindung mit dem Geiste auf, um durch das Gewicht dieser Dreiheit die Wahrheit, dass der mit Jesus identische Sohn Gottes der Messias ist, zu bestätigen. — Das den Vers beginnende *ὅτι* heisst weder: „jam vero“ (*Grotius, Calov*), noch: „mithin“ (*Meyer*) oder „folglich“ (*Bmg.-Crus.*), sondern: „denn“. Diese Verbindung mit dem Vorhergehenden erklärt sich daraus, dass die Wahrheit des Zeugnisses des heil. Geistes (der die Wahrheit selbst ist) dadurch bekräftigt wird, dass nicht er allein zeugt, sondern mit ihm das Wasser und Blut als die beiden Momente, mittelst deren die Versöhnung geschehen ist (äuhl. *Lücke* \*); unnöthig ergänzt *de Wette*: „und auch nach menschlicher Weise betrachtet, ist das Zeugniß wahr, denn“. *Paulus* verbindet mit diesem Verse, als dem Vordersatze, V. 9. als Nachsatz: „weil drei sind u. s. w., so ist, wenn u. s. w., das Zeugniß Gottes vermögender.“ Diese Construction, die der Joh. Diction widerspricht, ist um so mehr zurückzuweisen, als bei ihr ein unrichtiger Gedanke entsteht. — *τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες*) Das Masculinum steht, weil die genannten Drei als concrete Zeugen gedacht sind (*Lücke u. A.*), nicht aber weil sie „Tropen der diese drei vertretenden Menschen“ (*Bengel* \*\*) oder Symbole der Trinität (wofür sie das in den krit. Bemerkungen erwähnte Scholion *Matthaei* p. 138. erklärt) sind. — Aus dem Präsens ist nicht zu entnehmen, dass *ὕδωρ* und *αἷμα* noch gegenwärtig existirende Gegenstände, also die Sakramente, sind, denn mittelst des Zeugnisses des Geistes ist das ganze Heilsleben Christi ein dauernd gegenwärtiges, so dass Taufe und Tod Jesu — wiewohl der Vergangenheit angehörig — ihn fortwährend als den die Welt versöhnenden Messias bezeugen. Das Particip: *οἱ μαρτυροῦντες* statt des Subst. *οἱ μαρτυροί*, markirt die Zeugensthätigkeit stärker. — *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα*) Alle diese drei Ausdrücke ha-

\*) „V. 6. war gesagt, der bezeugende Geist sei die Wahrheit, somit also liegt darin, dass der Geist sich mit dem Wasser und Blute zur Bezeugung, dass Jesus der Christ sei, vereinigt, das Zeugniß der Wahrheit. Indem nun Joh. dieses Resultat aus V. 6. voraussetzt, fügt er zu einer andern untergeordneten *bestätigenden* Beweisart übergehend, hinzu: *denn u. s. w.*“

\*\*) Tropum — — Ap. adhibet — ut hoc dicat: tria sunt genera hominum, qui ministerio testandi in terra funguntur; 1) illud — genus testium, quod praeconio evangelii vacat; 2) illud gen. test., quod baptismum administrat, ut Johannes baptista et caeteri; 3) illud gen. test., quod passionem et mortem Domini spectavit et celebrat.

ben hier natürlich dieselbe Bedeutung, wie vorher \*). — καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν) Luther ungenau: „und diese drei sind zusammen.“ — τὸ ἓν ist das eine bestimmte Object des Zeugnisses: „die drei sind auf dies Eine gerichtet“, nämlich in ihrem so zusammenstimmenden Zeugnisse. Ungenau Storr: „sie dienen zu Einer Sache, begünstigen eine und eben dieselbe, nämlich die vorhin (5, 1. 5.) genannte Sache.“

Anmerk. Nach der lect. rec. treten nach οἱ μαρτυροῦντες die Worte ἐν τῷ οὐρανῷ — οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ (s. die krit. Bemerkungen) ein. Schon Luther sagt in Betreff derselben: „Es scheint, als ob dieser Vers von den Rechtgläubigen wegen der Arianer eingedrückt worden, welches doch nicht eben füglich geschehen ist, weil er nicht von den Zeugen im Himmel, sondern von den Zeugen auf Erden, hier und dar redet.“ — Hiemit stimmen die meisten neuern Ausleger überein, mit Ausnahme von Besser und Sander. Zwar lässt sich, wenn man den Inhalt des ganzen Briefes ins Auge fasst, nicht unschwer der Gedanke von den drei Zeugen im Himmel mit dem Einen oder Andern, was in dem Br. vorkommt, in Verbindung bringen; allein daraus folgt noch nicht, dass derselbe hier eine schickliche oder gar nothwendige Stelle hat. Dies ist vielmehr offenbar nicht der Fall, da weder in dem Folgenden noch in dem unmittelbar Voraufgehenden, womit V. 7. durch ὅτι eng verbunden ist, irgend etwas auf ein solches trinitarisches Zeugniß im Himmel hindeutet. Die Aufführung der drei Zeugen: πνεῦμα, ὕδωρ, αἷμα ist durch das Voraufgehende klar und deutlich motivirt; nicht aber die der drei Zeugen: ὁ πατήρ, ὁ λόγος, τὸ πνεῦμα ἄγιον; diese Dreiheit tritt vielmehr ganz unvorbereitet ein; aber auch das Folgende widerstrebt derselben, zumal es dann durchaus undeutlich bleibt, welches Zeugniß unter der μαρτυρία τοῦ Θεοῦ V. 9. gemeint ist, ob das der drei im Himmel oder das der drei auf Erden. — Dazu kommt, dass diese beiden verschiedenen Zeugnenschaften ganz unverbunden neben ein-

---

\*) Nach Ebrard ist ὕδωρ hier „die von Christo eingesetzte Wasser- taufe, als äussere Institution — —, als Repräsentantin aller der von Menschen zu verwaltenden Gnadenmittel, vor allem in ihrer Verbindung mit der Predigt des Wortes“; und αἷμα „das Blut Christi, d. i. sein sühnender Tod, — — aber nicht das Blut Christi allein, sondern — auch die Macht des Zeugenblutes, das um des Bekenntnisses Jesu willen — noch fort und fort von den Seinen vergossen wird“. Diesem fügt Ebrard dann noch hinzu: „man kann sagen, dass in dem Wasser der Taufe sich das Bekenntniß verkörpere, das durch seine Festigkeit die Lüge überwindet, in dem Zeugenblute jene Liebe, welche die fleischliche Gewalt der Welt durch Dulden überwindet.“ Diese Auslegung bedarf wohl keiner Widerlegung.



ander treten; es wird wohl gesagt, dass je die drei Zeugen zusammen stimmen, nicht aber in welchem Verhältnisse die beiden Drei zu einander stehen. — Ueberdies ist aber auch der Gedanke an sich durchaus unklar: denn was soll man sich unter einem Zeugnis im Himmel denken? Zwar sagt *Bengel* (dem *Sander* beistimmt): „non fertur testimonium in coelo, sed in terra: qui autem testantur, sunt in terra, sunt in coelo; i. e. illi sunt naturae terrestres et humanae, hi autem naturae divinae et gloriosae.“ Wie unhaltbar dies aber ist, zeigt sich einerseits darin, dass ἐν τῷ οὐρανῷ nicht zu εἶναι, sondern vielmehr zu μαρτυροῦντες gehört, der Text also geradezu nicht von einem Sein, sondern von einem Zeugen im Himmel spricht, und andererseits darin, dass darnach das mit ὁδῶς und αἷμα verbundene πνεῦμα als etwas Irdisches und Menschliches gedacht werden soll. — Dazu kommt das Unjohanneische der Diction, da bei Joh. wohl ὁ Θεός und ὁ λόγος, und eben so ὁ πατήρ und ὁ υἱός, aber niemals ὁ πατήρ und ὁ λόγος zusammengestellt werden; *Sander* hilft sich freilich mit der, allerdings sehr leichten, Annahme eines ἅπαξ λεγόμενον; allein diese ist h. unstatthaft, da jene Begriffe bei Joh. so häufig vorkommende sind — und jene Art der Zusammenstellung nicht eine zufällige, sondern im Wesen der Sache begründete ist. Man sieht, der Interpolator hat λόγος geschrieben, weil sich ihm dieser Ausdruck als ein ächt Johanneischer darbot, ohne zu bedenken, dass die Verbindung desselben mit πατήρ unjohanneisch sei. Endlich ist auch das: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν εἰσι auffallend. *Bengel* erklärt: unum sunt essentia, notitia, voluntate, atque adeo consensu testimonii. Mit Recht setzt *B.* die Wesenseinheit voran, denn eben diese wird durch jenen Ausdruck bezeichnet — aber gerade diese gehört nicht hieher, wo es sich vielmehr um die Einheit des Zeugnisses handelt.

V. 9. hebt die Grösse des göttlichen Zeugnisses und unsere Verpflichtung dasselbe anzunehmen hervor. Die beiden Sätze, die hier auf einander bezogen werden, entsprechen sich der Form nach nicht vollkommen, denn in dem Vordersatze ist der dem μεῖζων des Nachsatzes, und im Nachsatze der dem λαμβάνομεν des Vordersatzes entsprechende Begriff nicht ausgedrückt. Vollständig würde der Satz lauten: Nehmen wir der Menschen Zeugnis an, weil es etwas gilt, so müssen wir Gottes Zeugnis um so viel mehr annehmen, als es eine um vieles grössere Geltung hat (vgl. *A. Buttm.* S. 338.). Der Satz enthält eine Folgerung ex minori ad majus. Die Conjunction εἰ wie öfters nicht dubitativ. — Mit Recht sagt *Brückner* gegen *Baur*: „Das menschliche Zeugnis wird nur von Seiten seiner rechtlichen Gültigkeit berührt, nicht ist in ihm ein In-

halt vorausgesetzt, welcher dem des göttlichen Zeugnisses durch Wasser und Blut und Geist gleich käme“\*). — ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ steht h. ganz allgemein; die nähere Bestimmung giebt erst das Folgende (so auch *Düsterdieck*). — ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ) *Lücke* ergänzt vor ὅτι den Gedanken: „nehmen wir aber das Zeugniß Gottes an, so müssen wir glauben, dass Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes“; allein diese Ergänzung ist unnöthig; ὅτι begründet den Gebrauch des vorhergehenden Ausdrucks: ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ. — Bei der durch die besten Handschriften bezeugten Lesart: ὅτι (statt ἣν) μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ lässt sich dieses zweite ὅτι zwar auch als Causalpartikel nehmen, wobei αὕτη auf das Zeugniß, wovon V. 6. u. 7. die Rede war, zu beziehen wäre, in dem Sinne: „denn jenes ist das Zeugniß Gottes, denn er hat (es) von seinem S. gezeugt“; allein bei dieser Fassung ist das Fehlen eines αὐτός vor μεμαρτύρηκε störend; besser ist es daher ὅτι durch „dass“ zu erklären und αὕτη auf diesen mit ὅτι beginnenden Satz zu beziehen (*Lücke, Erdmann, Düsterdieck, Myrberg, Elbrard*), so dass der Sinn ist: denn das ist (darin besteht) das Zeugniß Gottes, dass er von s. Sohne gezeugt hat. Unter diesem Zeugnisse ist kein anderes zu verstehen, als dasjenige, wovon in dem Vorhergehenden die Rede war, nämlich das objective Zeugniß des Geistes etc.: nicht das innerliche Zeugniß, von welchem der Ap. erst hernach spricht (gegen *Düsterdieck*), noch weniger aber, wie *Elbrard* erklärt, das Zeugniß Ev. Joh. 1, 33. — Bei der Lesart: ἣν muss αὕτη auf das Vorhergehende zurückbezogen werden, der Sinn ist dann: „denn jenes (V. 6. u. 7.) ist das Z. Gottes, welches er von seinem Sohne gezeugt hat“\*\*). — Das Perfectum μεμαρτύρηκε ist h. in derselben Weise zu fassen, wie Joh. oft das Perf. gebraucht, so nämlich, dass das Zeugniß, welches Gott gegeben hat, als ein fortdauernd bleibendes zu denken ist (*Düsterdieck*).

V. 10. Das Zeugniß Gottes von seinem Sohne hat zu seinem Ziel den Glauben an den Sohn Gottes. Darum: „Der an den Sohn Glaubende hat das Zeugniß in

\*) Ganz verfehlt ist es, wenn *Storr* unter dem Zeugniß der Menschen speciell das Zeugniß Johannis des Täufers verstehen will.

\*\*) *Lücke* meint mit Unrecht, dass sich bei der Lesart ἣν nur ein unvollständiger Sinn ergebe, indem er sagt: „das Zeugniß Gottes, welches er gezeugt hat, besteht — worin nun?“ Dieser Schein der Unvollständigkeit verschwindet jedoch, sobald αὕτη auf das Frühere bezogen wird.

sich.“ — τὴν μαρτυρίαν d. i. das Zeugniß Gottes, von dem bisher die Rede war; ἔχει ἐν ἑαυτῷ d. h. ihm ist das Zeugniß nicht mehr bloss ein äusserliches, sondern vermöge seines Glaubens, hat er es *in* (nicht wie *Luther* übersetzt: „bei“) sich; das Aeusserliche ist ihm ein Innerliches geworden. Dieser Gedanke bildet den Uebergang zu dem V. 11. enthaltenen: *In* sich hat der Gläubige nämlich das objective Zeugniß, indem er die Kraft der von Gott bezeugten Wahrheit in seiner Seele erfährt; doch darf τὴν μαρτυρίαν h. noch nicht von dieser Wirkung selbst — wie V. 11. — verstanden werden (gegen *Düsterdieck*). Bei der Erklärung: „der nimmt das Zeugniß an“, wofür es mindestens, dem ἔχει entsprechend, heissen müsste: „der *hat es angenommen*“, kommt die Präp. ἐν nicht zu ihrem Rechte. — In dem folgenden negativen Satze, durch den der ausgesprochene Gedanke bekräftigt und erweitert wird, ist zu τῷ θεῷ (statt dessen nicht τῷ υἱῷ zu lesen ist) „τῷ μεμαρτυρηκότι“ zu ergänzen. — ψευστὴν πεποίηκεν αὐτόν) s. Kap. 1, 10. In seinem Unglauben gilt ihm das göttliche Zeugniß für Lüge und Gott, der es gegeben hat, also für einen Lügner. — Dieser Gedanke wird durch die folgenden Worte bestätigt: „*denn er glaubt nicht (ist nicht gläubig geworden) an das Zeugniß, welches Gott gezeugt hat (als ein bleibendes Zeugniß) von seinem Sohne.*“ — Bei dem eine allgemeine Gattung (nicht eine einzelnes bestimmtes Individuum) bezeichnenden Particip πεισθέν steht μὴ; bei dem Verb. finit. πείσκειν aber οὐ, weil hiedurch das πιστεύειν der jener Gattung Angehörigen geradezu und direct negirt wird (vgl. Kap. 2, 4. 3, 10. 14. 4, 8.)\*).

V. 11. giebt an, worin jenes Zeugniß Gottes bei dem Gläubigen sich als ein innerliches beweist; wer nämlich durch den Glauben das objective Zeugniß Gottes in sich hat, in dem ist es nicht mehr ein rein objectives, sondern der erfährt es in sich als göttliche Kraft oder als die ζωὴ αἰώνιος, die Gott ihm gegeben hat. Darum sagt der Ap.: „*Und das ist das Zeugniß, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός.*“ Zu ἡμῖν ist als Ergänzung: τοῖς πεισθέν-

---

\*) Anders ist es Ev. Joh. 3, 18., wo nach ὁ μὴ πιστεύων folgt: ὅτι μὴ πείσκειν, aber als Begründung des ἡδὲ κέριται; wo also dieses als der in der Vorstellung des Richters versirende Grund des Gerichtetwerdens gedacht ist; anders *Winer* S. 420 f. Der Unterschied liegt darin, dass mit ψευστὴν πεποίηκεν αὐτόν eine Thätigkeit des Subjectes, mit κέριται aber die Thätigkeit eines Andern (nämlich: Gottes) bezeichnet wird.

κόσιν hinzuzudenken. — ζωὴ αἰώνιος ist nicht „die Hoffnung des ewigen Lebens“ (*Beda*: dedit nobis vitam aeternam, sed adhuc in terra peregrinantibus in spe, quam daturus est in coelis ad se pervenientibus in re), sondern dieses selbst; das göttliche Leben, dessen der Gläubige schon hier theilhaftig ist; was der Gläubige hofft, das hat er schon. — ζωὴν αἰώνιον steht als Hauptbegriff voran. — ἔδωκεν heisst: „er gab“; es ist nicht = promisit (*Socin*) und drückt auch nicht bloss die firmitatem et certitudinem promissionis divinae (*a Lapide*) aus. — Unrichtig findet *Myrberg* in ὅτι etc. den Inhalt der μαρτυρία Gottes angeben, was wider den Gedankenzusammenhang streitet. Das zweite Glied des Verses: καὶ αὐτὴ ἡ ζωὴ ἐν τῷ νύμφῳ αὐτοῦ ἐστίν, das nicht von ὅτι abhängig (*Bmg.-Crus.*) ist, sondern einen coordinirten Hauptsatz bildet, giebt eine weitere Erklärung über die ζωὴ αἰώνιος. Mehrere Erklärer finden in diesen Worten den Gedanken ausgedrückt, dass wir die ζωὴ αἰών. in dem Sohne d. h. in der Gemeinschaft mit dem Sohne besitzen; allein dies sagen die Worte nicht, sie geben vielmehr an, wo die ζωὴ αἰών., welche Gott den Gläubigen gab, ihre ursprüngliche Stätte hat: nämlich in dem Sohne; vrgl. Ev. Joh. 1, 4. — *Fronmann* (S. 405.): „das ewige Leben, dessen der Christ durch den Glauben theilhaftig wird, ist eins mit dem Leben, das in Christo wohnt“ (so auch *Düsterdieck* u. A.).

V. 12. giebt die Folgerung aus dem unmittelbar vorhergehenden Gedanken: Ist die ζωὴ ursprünglich in dem Sohne, so hat, wer den Sohn hat, mit ihm auch die ζωὴ. — Zu: ὁ ἔχων τὸν υἱὸν vrgl. Kap. 2, 23. Sinnentstellend und verflachend setzt *Grotius* statt τὸν υἱὸν: verba illa quae Pater Filio mandavit; auch ἔχει τὴν ζωὴν erklärt *Grotius* falsch durch: jus certum ad vitam aeternam. — Während Joh. im ersten Gliede einfach τὸν υἱὸν sagt, fügt er im zweiten Gliede τοῦ Θεοῦ hinzu: dazu bemerkt *Bengel*: habet versus duo cola; in priore non additur Dei, nam fideles norunt Filium; in altero additur, ut demum sciant fideles, quanti sit, non habere.

V. 13. Viele Ausleger (*Lorinus, Spener, Bengel, Rickli, Bmg.-Crus., Lücke, Sander, Düsterdieck*) lassen mit diesem Verse den Schluss des Briefes (oder wenigstens „eine Art von Schlussabschnitt“ *Ebrard*) beginnen, indem sie ταῦτα auf den ganzen Brief beziehen: dies ist jedoch unrichtig: dass dieser Vers noch zu dem letzten, mit 4, 23. beginnenden Hauptabschnitte gehört, zeigt nicht nur der Begriff ζωὴν αἰώνιον, der auf das unmittelbar Vorhergehende zu-



rückweist, sondern auch der Begriff *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. Θεοῦ*, der auf 4, 23. zurückgeht; auch ist zu bemerken, dass die folgenden Gedanken V. 14. u. 15. den Gedanken entsprechen, mit welchem der vorhergehende Hauptabschnitt endigte; vrgl. 4, 21. 22. Hiernach ist *ταῦτα* nicht auf den ganzen Brief zu beziehen, sondern auf den letzten Abschnitt V. 6—12., der zu seiner Spitze den Gedanken: *ὁ ἔχει τὸν υἱὸν, ἔχει τὴν ζωὴν* hat; vrgl. 2, 1. 21. 26. Den Zweck, warum er das im Vorhergehenden Enthaltene geschrieben, giebt Joh. mit den Worten: *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* an. Dem christlichen Gemüthe ist die *Gewissheit* des mitgetheilten Lebens um so nothwendiger, als sich ihm in den Anfechtungen des Lebens dieselbe bisweilen verbirgt: das Leben ist da — aber zu Zeiten wie ein verborgner Schatz. — Dass der Besitz des Lebens aber durch den Glauben bedingt sei, hebt der Ap. durch einen Zusatz besonders hervor, der zwar nach den verschiedenen Codices (s. d. krit. Anmerkungen) verschieden lautet, in den verschiedenen Formen aber doch wesentlich denselben Gedanken ausdrückt. Nach der *Recepta* und *B.* schliesst er sich dem *ὑμῖν*, nach *A.* aber dem *ἔχετε* an. Das zweite Glied in der *Recepta*: *καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ Θεοῦ* bezeichnet als zweiten Zweck das Festhalten am Glauben; zu der Phrase *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* vrgl. Kap. 3, 23.

V. 14. ist, wie das voranstehende *καὶ* zeigt, nicht der Anfang eines neuen Abschnitts (gegen *de Wette*); sondern der hier ausgesprochene Gedanke steht mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhange, indem die *παρόρρησία* ein wesentliches Moment der *ζωὴ αἰώνιος* ist. Wie Kap. 3, 21. 22., so ist auch hier die *παρόρρησία* die Zuversicht, die der Gläubige in der Gewissheit, dass sein Gebet erhört werde, empfindet. — *αὕτη ἐστὶν ἡ παρόρρησία* heisst nicht: „daher rührt auch der frohe Muth“ (*Ziegler*), sondern: „darin besteht die Freudigkeit“ (*Lücke*). — *ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν* geht nicht auf den Sohn, sondern auf Gott; ist Gott auch vorher nicht als Subject genannt, so ist er doch als das Hauptsubject gedacht, als der, der durch den Sohn das Leben giebt. — *ὅτι* *Lücke* (dem *Ebrard* unter der unrichtigen Bemerkung, dass *ὅτι* nicht von *αὕτη*, sondern einfach von *παρόρρησία* abhängt, beistimmt) ergänzt vor *ὅτι*: „dass wir die Zuversicht haben“; allein dadurch wird der concise Gedanke des Ap. geschwächt, auch ist die *παρόρρησία* diese freudige Zuversicht selbst (*Düsterdieck*).

ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ θέλημα αὐτοῦ) Durch κατὰ τ. θέλ. αὐτοῦ i. e. τοῦ θεοῦ wird das Gebet nach *Inhalt und Beschaffenheit* näher bestimmt. — ἀκούει ἡμῶν) Kap. 3, 22. heisst es statt dessen: λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. — ἀκούειν schliesst den Begr. des Erhörens mit in sich, der jedoch erst im folgenden Verse bestimmt hervorgehoben wird.

V. 15. καὶ ἐὰν οἴδαμεν. Durch den Indikativ nach ἐὰν (s. hierüber *Winer* S. 264. *Al. Buttm.* S. 191 f.) wird dieses Wissen als etwas den Gläubigen unzweifelhaft Zukommendes betont; anders V. 16.: ἐὰν τις ἴδῃ. — ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν (ἂν) αἰτώμεθα) Wiederaufnahme des vorher Gesagten. — οἴδαμεν, ὅτι etc.) In der Gewissheit, dass Gott uns hört, liegt zugleich die Gewissheit: ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν παρ' (ἀπ') αὐτοῦ. — ἔχομεν ist weder = λαμβάνομεν, noch steht das Präsens für das Futur (*Grotius*); das Präsens ist vielmehr in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten; der Gläubige hat allezeit das, um das er Gott (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ) gebeten hat; er hat Gott und in ihm Alles. τὰ αἰτήματα sind die res petitae (*Lorinus*). — παρ' αὐτοῦ ist nicht mit ἔχομεν, sondern mit ἠτήκαμεν zu verbinden; vrgl. *Matth.* 20, 20. *Apgesch.* 3, 2.; anders Kap. 3, 22.: λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. Bei der Lesart: ἀπ' αὐτοῦ dagegen kann man durch Kap. 2, 20 versucht sein, die Beziehung auf ἔχομεν gegen die Wortstellung vorzuziehen.

V. 16. Den V. 25. angesprochenen allgemeinen Gedanken wendet der Ap. auf einen bestimmten Fall an, nämlich auf die Fürbitte für den Bruder, wenn er denselben Sünde thun sieht. — ἐὰν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) Durch ἐὰν c. Conj. wird einfach die Möglichkeit gesetzt. Unter ἀδελφός ist dem Sprachgebrauche des Briefes zufolge nicht allgemein der Nächste (*Calov*), sondern der christliche Bruder (αὐτοῦ) nicht gerade „der Wiedergeborene“ (*Döderlein*) zu verstehen; unrichtig *Ebrard*: „zunächst Glieder der christlichen Gemeinde, doch ohne, dass die Nichtchristen ausgeschlossen wären.“ — ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον) Die Phrase ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν ist stärker und ausdrucksvoller als ποιεῖν ἁμαρτίαν. — Die Art der ἁμαρτία wird durch den Zusatz: μὴ πρὸς θάνατον näher bestimmt. Die Negation μὴ (statt deren V. 17. οὐ steht) erklärt sich daraus, dass der Begr. von ἐὰν τις ἴδῃ abhängig gedacht ist (vrgl. *Winer* S. 421) — Der Ap. unterscheidet die ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον und die ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Welche Sünde ist unter der letzteren zu verstehen? Schon im A. T. findet sich

der Begriff  $\text{חַטָּאת לַמִּיתָה}$  LXX.  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha \theta\alpha\nu\alpha\tau\eta\gamma\acute{o}\sigma\eta\varsigma$  4. Mos. 18, 22., wonach die Rabbinen zwischen  $\text{חַטָּאת לַמִּיתָה}$  und  $\text{חַטָּאת לֹא לַמִּיתָה}$  Schoettgen Hor. hebr.) unterscheiden; hiernach würde, wie auch Schoettgen erklärt, die  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha \pi\rho\acute{o}\varsigma \theta\acute{\alpha}\nu.$  diejenige Sünde sein, auf welche das Mosaische Gesetz die Todesstrafe gesetzt hat, wie Götzendienst, Ehebruch u. s. w.; allein wenn auch jene alttestamentliche Bestimmung dem Ausdrücke des Johannes zu Grunde liegt, so folgt daraus nicht, dass er den Begriff in derselben Bedeutung gebraucht;  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  kann hier, im Unterschied von  $\zeta\omega\eta$  ( $\kappa\alpha\iota \delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota \alpha\upsilon\tau\acute{o}\omega \zeta\omega\eta\eta$ ) nach V. 11. u. 12. nicht den *leiblichen* Tod bezeichnen. Schon aus diesem Grunde ist deshalb auch die Erklärung von Morus und Lange, nach der die Sünde gemeint sei, welche von der Obrigkeit mit dem Tode oder doch mit andern harten Strafen (!) belegt wird, zurückzuweisen, selbst abgesehen davon, dass darnach die christliche Fürbitte von den Strafbestimmungen des bürgerlichen Gesetzes abhängig gemacht würde. Aber auch die Meinung von Zachariae und Michaelis, dass hier wie Jak. 5, 14 ff. von *leiblich* Kranken die Rede sei und solche Sünde gemeint sei, welche Gott mit tödtlicher Krankheit oder plötzlichem Tode bestrafe, erweist sich (von Anderem abgesehen) aus demselben Grunde als unstatthaft. — Ist  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  nicht der *leibliche* Tod, so kann durch  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  auch nicht der Termin, bis zu dem hin die Sünde währet, bezeichnet werden. — Mit Rücksicht auf die in der Kirche geübte Kirchenzucht haben namentlich ältere katholische Kirchenlehrer unter der  $\acute{\alpha}\mu. \pi\rho\acute{o}\varsigma \theta\acute{\alpha}\nu.$  ohne Weiteres alle diejenige Sünde, die mit der Strafe der Excommunication belegt wurde, verstanden. Aber selbst wenn die Kirche immer die Sünde, die Joh. hier im Auge hat, in jener Weise bestraft hätte, so würde sich aus dieser Praxis doch noch nicht jener Ausdruck erklären lassen. — Da  $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  nicht der leibliche Tod ist, so kann damit nur der *geistliche* Tod oder die Unseligkeit bezeichnet sein;  $\acute{\alpha}\mu. \pi\rho\acute{o}\varsigma \theta\acute{\alpha}\nu.$  ist demnach die Sünde, welche zur Unseligkeit führt. Welche Sünde aber ist dies? Viel zu allgemein ist es, jedes schwere Verbrechen für eine solche zu halten. Da Christus selbst nur *einer* Sünde unbedingt die Vergebung abspricht, so sehen sich die Ausleger, welche jener Auffassung beipflichten, um so mehr zu einer willkürlichen Abschwächung des  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$  gezwungen; so Ambrosius (lib. de poenit.), indem er sagt: quodvis peccatum gravissimum, quod rix remittitur; und noch seltsamer

a *Lapide*: peccatum quodvis gravissimum, quod — juxta legem communem per gratiam, quam Deus *ordinarie* dare solet, est quasi immedicabile, incorrigibile et insanabile. Richtiger ist es schon, an die Sünde, die nicht bereuet wird, zu denken und das die *ἀμ. πρ. θάν.* Charakterisirende in der Unbussfertigkeit des Sünders, der keiner Ermahnung Raum gönnen will, zu finden; so *Grotius*: ad mortem dicitur delinquere, qui cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia constituta est, subicere se nolunt (ähnlich *Socin* u. A.). Allein auch dies kann nicht das Moment sein, welches Joh. hier eigentlich im Auge hat, da sich bei der Begehung einer Sünde noch nicht beurtheilen lässt, ob sie bereuet werden wird oder nicht. Joh. muss eine *ἀμαρτία* meinen, die sich durch sich selbst als eine *ἀμαρτία πρὸς θάνατον* charakterisirt. Manche Ausleger fixiren daher den Begriff derselben auf eine einzelne bestimmte Sünde, so schon *Tertullian*, der darunter die moechia post baptismum commissa; *Beda* der nach dem Vorgange von *Augustin* \*) das peccatum invidentiae, quo quis invidet fratri gratiam, virtutem et salutem versteht; allein dann sieht man nicht ein, warum Joh. diese *einzelne* Sünde nicht geradezu und bestimmt genannt hat. Darum könnte man denen beistimmen, die *ἀμαρτία* hier als Bezeichnung eines *Zustandes* nehmen, wie *Bengel*, der so erklärt: talis *status*, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova exstincta est; allein dem widerstreitet die Ausdrucksweise des Ap., die offenbar auf eine *Thatsünde*, nicht auf einen Zustand hindeutet. Kann nun andererseits nicht eine einzelne Sünde (*Calvin*: non est partialis lapsus, nec praecepti unius transgressio) gemeint sein, so ist nur an eine ganze Art von Sünden, oder besser an solches Sündigen zu denken, welches sich nicht durch das Object, worauf es sich bezieht, sondern durch die Gesinnung, aus der es hervorgeht, charakterisirt. Für die weitere Bestimmung ist, was *Lücke* mit Recht hervorhebt, zu beachten, dass „nur von einer Sündenart der *Christen*, nicht der *Unchristen*“ die Rede sein kann, und dass „der Unterschied zwi-

\*) *Augustin* (de serm. Dei in monte Matth. I. I. c. 22. §. 73.) sagt: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam — Jesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam — invidentiae facibus agitur. Doch bleibt *Aug.* sich in der Erklärung nicht gleich; in den *Retractionen* fügt er noch hinzu: si in hac perversitate finierit vitam: in der Schrift: de corrept. et gratia c. 12. §. 35. erklärt er den Begriff durch: fidem, quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem.



schen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode ein erkennbarer“ sein muss. Zwar kann jede Sünde eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* genannt werden, sofern sie in der Richtung auf den *θάνατος* steht, allein nicht jede führt *unfehlbar* zum *θάνατος*; so lange nämlich bei der *ἁμαρτία* noch ein *ἔχειν τὸν νόον* (V. 11. u. 12.) stattfindet, steht der sündigende Christ auch noch in der Gemeinschaft des *αἵμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das ihn reinigt *ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* (Kap. 1, 7.), und hat er einen *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα*, nämlich Jesus Christus den Gerechten (Kap. 2, 1.), so lange beraubt ihn seine Sünde nicht der *ζωή αἰώνιος* und ist deshalb nicht eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, dies ist sie erst dann, wenn sie einen wirklichen Abfall von Christus involvirt; richtig sagen daher *de Wette* und *Lücke*, die Todessünde sei diejenige, durch welche der Christ aus der christlichen *ζωή* wieder in den *θάνατος* zurücksinke (vgl. auch *Hofmann* Schriftb. II, 2. S. 340.), nur ist eigentlich nicht der Abfall selbst darunter zu verstehen, denn dieser ist eine innere That, die als solche unsichtbar ist \*), sondern vielmehr die sündliche Lebensführung, durch welche sich der innere Abbruch des Lebens mit Christus äusserlich vollzieht und bekundet \*\*). — Unrichtig ist es, wenn *Düsterdieck* den Begriff der Todsünde auf die antichristliche Leugnung, dass Jesus der Christ sei, beschränkt, denn hätte Joh. diese gemeint, so würde er dies um so mehr bestimmt ausgesprochen haben, als er auch sonst in dem Briefe gegen jenes Antichristenthum polemisiert. Eben so wenig aber hat *Myrberg* das Richtige getroffen, wenn er zu *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* bemerkt: *varia genera peccatorum, quae mortem in sensu loci nostri adferant, vide enumerata Gal. 5, 18—21*, denn wenn Paulus auch sagt: *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ*

\*) Dies spricht auch gegen die Erklärung *Ebrard's*, nach der die *ἁμ. πρ. θάν.* „die That innerer Verstockung“ ist; wiewohl es richtig ist, wenn *Ebrard* sagt: „πρὸς θάν.“ wird derjenige sündigen, welcher sich in eine Seelenstellung begeben hat, von wo aus ihm die Umkehr zur *πίστις* und *ζωή* nicht mehr möglich ist.“

\*\*) Mehrere Ausleger, wie *Calvin*, *Beza*, *Calov*, *Heumann*, *Sander* u. A. identificiren diese Sünde mit der Sünde wider den heil. Geist bei Matth. 12, 31 ff.; allerdings ist auch die hier gemeinte *ἁμαρτία* nicht ohne eine *βλασφημία τοῦ πνεύματος* denkbar; und die *βλασφημία τ. πν.* hat den *θάνατος* zum Lohn, allein ganz fallen die Begriffe doch nicht zusammen; denn 1) kann die *βλασφημία τ. πν.* auch bei Nichtchristen stattfinden, hier aber ist von der Sünde des Christen die Rede und 2) ist jene eine sich im Worte (*εἰπεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος τ. ἁγ.*) vollziehende, die *ἁμ. πρ. θάν.* kann aber auch in anderweitiger Handlung bestehen.

οὐ κληρονομήσουσιν, so folgt daraus doch nicht, dass von solchen einzelnen Sünden keine Umkehr denkbar sei. — Die Erkennbarkeit des ἁμαρτάνειν πρ. θάν. darf den Worten des Ap. gegenüber nicht geleugnet werden, zwar ist die Entscheidung in den einzelnen concreten Erscheinungen schwierig, allein einerseits wird das christliche Gewissen, welches zu der κρίσις befähigt, nicht ohne gewissenhafte Prüfung urtheilen und andererseits giebt Joh. selbst durch das μὴ zu erkennen, dass die Beurtheilung immer nur eine subjective sein könne. Der Sinn des Satzes ist demnach: Sieht einer den Bruder so sündigen, dass die Sünde, die derselbe begeht, nach dem Urtheile seines christlichen Gewissens nicht die absolute Lossagung von Christus in sich schliesst und also nicht nothwendig die Verdammniss mit sich führt, so wird er für ihn beten. — αἰτήσῃ ist nicht blos von der gemeinsamen Fürbitte der Gemeinde, als solcher (*Neander*), sondern von jeder Fürbitte des Einen für den Andern zu verstehen. Das Futur steht nicht eigentlich statt des Imperativs, es drückt vielmehr die Gewissheit, dass der Christ in dem angegebenen Falle beten wird, aus, worin aber allerdings die Aufforderung, es wirklich zu thun, mit enthalten ist. — Den Inhalt des Gebetes deutet das Folgende an. — καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν bezeichnet den Erfolg des Gebetes; sehr viele, vielleicht die meisten Ausleger (*Soein, a Lapide, Lorinus, Grotius, Spener, Lücke, Sander, Erdmann u. A.*), ergänzen zu δώσει als Subject, ὁ Θεός oder ὁ αἰτούμενος (so auch *Winer* S. 463., *Al. Buttm.* S. 116 Anm.); ein ähnlicher Subjectswechsel findet sich in Apgesch. 8, 6.; allein bei der engen Verbindung von αἰτήσῃ und δώσει, wobei auch die Gleichheit der Verbalform zu beachten ist, möchte es doch den Vorzug verdienen, mit *Hieronymus, Sander, de Wette, Brückner, Baumg.-Crusius, Frommann* (S. 674), *Düsterdieck, Myrberg u. A.*, bei δώσει dasselbe Subject anzunehmen, wie bei αἰτήσῃ; dann ist der Sinn: der Bittende giebt die ζωή, sofern Gott ihm sein Gebet erhört. Der Gedanke findet seine Erklärung darin, dass jede Sünde eine Schwächung der ζωή mit sich führt; damit der Sündigende nicht in diesem Mangel verharre, bedarf er neuer Lebenskräftigung und diese wird ihm auf die Fürbitte des gläubigen Bruders für ihn gewährt. Hierzu ist allerdings von seiner Seite das Bekenntniss der Sünde im Vertrauen auf die reinigende Kraft des Blutes Christi nothwendig (vgl. Kap. 1, 7.); aber gerade darin besteht der Segen der Fürbitte, dass er auf diese hin die dazu nöthige Anregung

empfängt \*). — τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον Apposition zu αὐτῷ; der Plural dient nur zur Verallgemeinerung (*de Wette, Winer* u. A.); weniger passend ist es, mit *Bornemann* (*Bibl. Studien der sächs. Geistlichen* 1. S. 71. u. *A. Buttm.* S. 156) τοῖς ἁμαρτάνουσι für den Dativ. commodi zu halten und αὐτῷ auf den Betenden selbst zu beziehen. — Durch die folgenden Worte: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον hebt der Ap. hervor, dass es wirklich Sünde zum Tode gebe, woran er die weitere Bemerkung knüpft: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Die meisten Ausleger finden hierin ein, wenn auch mild ausgedrücktes, Verbot der Fürbitte in Bezug auf die Sünde zum Tode; allein ein solches liegt, wie *Grotius, Homejus, Besser, Myrberg, Ebrard* u. A. mit Recht bemerken, darin nicht ausgesprochen; denn die Negation οὐ gehört nicht zu ἐρωτήσῃ, sondern zu λέγω; wäre die Negation auf jenes zu beziehen, so müsste sie: μὴ lauten. Der Sinn ist: Nicht gilt meine Aufforderung (οὐ λέγω), dass einer Fürbitte thue (ἵνα ἐρωτήσῃ), in Bezug auf (περὶ) die Sünde πρὸς θάνατον \*). — Mehr sagen die Worte nicht, und mehr darf man deshalb auch nicht in ihnen suchen. Johannes will nicht ein Gebet zur Pflicht machen, dem die gewisse Zuversicht der Erhörung fehlt, darum fügt er seiner Aufforderung zur Fürbitte diese Beschränkung hinzu \*\*\*): ein förmliches Verbot wäre über-

\*) Es heisst den Gedanken des Ap. schwächen, wenn man mit *Rickli* den Segen des Gebetes nur darin findet, dass der Betende selbst durch dasselbe zu dem rechten Verhalten gegen seinen Bruder geführt wird. Nach der Anschauung des Ap. bringt die Fürbitte dem Bruder vielmehr unmittelbar Segen, denn, wie *Jakobus* (5, 16f.) sagt: πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

\*) Indem *Neander* meint, dass es sich hier nur von dem Gemeinde-Gebete handelt, erklärt er: „ein solcher, der πρὸς θάνατον sündige, solle nicht mit in die gemeinsame Fürbitte der Gemeinde für die Sünder überhaupt mit aufgenommen werden, damit er nicht in seiner Sünde sicher gemacht und zu einem falschen Vertrauen auf die Fürbitte Anderer verleitet werde“; allein durch nichts deutet Joh. darauf hin, dass er nur von dem Gemeinde-Gebete rede.

\*\*\*)) *Besser*: „Warum fügt Joh. der Ermunterung zur brüderlichen Fürbitte diese Beschränkung hinzu? Deshalb weil er die Gebetsfreudigkeit — seinen Kindern unbenommen — wissen will. Wie oft hatten sie wohl schon — in der Gemeinde gebetet um die Bekehrung ihrer Verstörer — und waren nicht erhört worden. Dies musste sie zum Zweifel versuchen an den Worten V. 14. u. 15. — Gegen diese Anfechtung will der Ap. sie sichern und führt ihnen zu Gemüthe, dass es Sünde zum Tode gebe, für die zu biten Gott uns keinen Befehl und Verheissung gegeben hat.“

diess nur dann an seinem Platze, wenn sich das ἁμαρτάνειν πρ. θάν. jedesmal sicher als solches zu erkennen gäbe.

V. 17. Zur Abwehr der Gleichgültigkeit gegen die im Leben des Christen vorkommenden Vergehungen fährt der Apostel fort: πᾶσα ἄδικία ἁμαρτία ἐστὶ. — ἄδικία ist nicht gleichbedeutend mit ἀνομία Kap. 3, 4.; denn während dort ἀνομία zur Schärfung des Begriffes ἁμαρτία dient, wird hier der Begr. ἄδικία durch ἁμαρτία näher bestimmt und geschärft; ἄδικία ist nämlich jede Vergehung gegen das was recht ist, „alles Pflichtwidrige“ (Meyer). Ist nun einerseits jede solche Vergehung Sünde, so ist doch andererseits festzuhalten, dass nicht jede Sünde zum Tode führt; daher: καὶ ἐστὶν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον; καὶ ist nicht adversativ, sondern dient zur Hervorhebung des Gedankens. — οὐ πρὸς θάν. gehört nicht zu ἐστὶν (Luther: „es ist etliche Sünde nicht zum Tode“), sondern zu ἁμαρτία: „es giebt Sünde nicht zum Tode.“

V. 18. schliesst sich zwar dem Vorhergehenden eng an, bildet aber zugleich den Anfang des Schlusses des Briefes, der durch das dreimal auf einander folgende οἶδαμεν als solcher markirt wird (Ebrard), und worin der Ap. mit kurzen, kräftigen Zügen die eigenthümliche Stellung der Gläubigen beschreibt. — Da V. 16. u. 17. zugestanden war, dass es auch bei den Christen noch ἄδικία und also ἁμαρτία gebe, so fühlt sich der Ap. gedrungen, das Kap. 3, 6—10. Gesagte bestätigend zu wiederholen und zwar als eine den Christen bewusste (οἶδαμεν) Wahrheit („eine Berufung darauf, dass er es bereits gesagt hat“ Ebrard, liegt nicht in οἶδαμεν), damit es von ihnen recht beherzigt werde, dass alles Sündigen im schärfsten Gegensatz zu dem ihnen wesentlichen Lebensprincipe stehe. — οἶδαμεν, ὅτι πᾶς γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐχ ἁμαρτάνει) Dies scheint mit dem vorher Zugestandenen im Widerspruch zu stehen; eine Lösung des Widerspruchs giebt Joh. nicht; viele Ausleger suchen sie dadurch zu gewinnen, dass sie zu οὐχ ἁμαρτάνει als nähere Bestimmung: πρὸς θάνατον ergänzen, oder es auch von dem Bleiben in der Sünde erklären; beides ist jedoch willkürlich; die Lösung liegt vielmehr darin, dass der Ap. einfach den Widerspruch zwischen dem Geborensein aus Gott und dem Sündigen hervorheben will. Findet sich in dem Leben des Gläubigen, der als solcher ein γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ist, noch Sünde, so ist sie ihm selber doch das Fremde, seinem Wesen Entgegengesetzte, wovon er in Kraft seines Glaubens immer mehr frei



wird\*). — ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν) Dieses zweite Glied ist nicht von ὅτι abhängig, sondern als selbständiger Satz zu fassen (*Düsterdieck*). Den Unterschied zwischen der Form: ὁ γεννηθεὶς und der vorhergehenden: ὁ γεγεννημένος giebt *Bengel* unrichtig so an: Praeteritum grandius quiddam sonat, quam Aoristus; non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui reginitus est, servat se; es findet hier vielmehr nur derselbe Unterschied statt, durch den sich überhaupt diese beiden Verbalformen unterscheiden; ὁ γεννηθεὶς ist: „der geboren ward“ als historische Thatsache aufgefasst. — Als nähere Bestimmung steht bei τηρεῖ ἑαυτὸν 1. Tim. 5, 22.: ἄγρον; Jak. 1, 27.: ἄσπιλον. Die Ergänzung eines solchen Prädicats (*de Wette*) ist jedoch nicht nöthig; τηρεῖ ἑαυτὸν bezeichnet die Selbstbewahrung des Gläubigen in dem ihm eigenthümlichen Wesen\*\*); die nähere Bestimmung ergibt sich aus dem Folgenden. καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ) ist die Folge des τηρεῖ ἑαυτὸν; unrichtig *Ebrard*: „der Satan darf ihn nicht anrühren; Gott duldet es nicht“; das Präsens spricht einfach die Thatsache aus, diese aber findet dem Contexte gemäss deshalb statt, weil dem Teufel das ἅπτεσθαι durch das τηρεῖν ἑαυτὸν des aus Gott Gebornen verhindert ist. Zu ὁ πονηρὸς s. Kap. 1, 13. Unter ἅπτεσθαι ist das Anfassen, um Schaden zu thun, zu verstehen; Ps. 105, 15. LXX. (s. *Raphelii* Annot. ex Polybio). Zu vergleichen ist Jak. 4, 7.: γέυξεται ἅγ' ὑμῶν. Zwar wird auch der Gläubige noch vom Teufel versucht (vgl. 1. Petr. 5, 8. u. a. St.), wie sich ja auch in ihm noch sündliche Begierden regen, allein seinem innersten Wesen nach aus der Gemeinschaft der Sünde herausgetreten, leidet er durch diese Versuchungen an seinem aus Gott gebornen Leben keinen Schaden; in der πανοπλία τοῦ Θεοῦ ist er geschützt gegen alle μεθοδεία τοῦ διαβόλου (Ephes. 6, 11 ff.)\*\*\*).

\*) Dass durch die Erklärung *de Wette's*: „der Ap. spricht die Zuversicht aus, dass der Fall der Todsünde und überhaupt der Sünde nicht oft (1) in der christlichen Gemeinde vorkommen könne“, der Gedanke des Ap. entstellt wird, bedarf wohl keines Beweises.

\*\*) Weniger passend ist es, τηρεῖν ἑαυτὸν h. mit *Ebrard* = τηρεῖσθαι „auf der Hut sein, sich in Acht nehmen“, zu erklären; denn einerseits streitet es mit dem neutest. Gebrauche, dem Worte diese Bedeutung zuzuschreiben, und andererseits ist sie für den Context nicht bezeichnend genug.

\*\*\*) *Calvin*: Utut malignus renatum ad peccatum sollicitet, tela tamen illius irrita cadunt, quoniam renatus scuto fidei munitus ea repellit et diabolo per fidem resistit.

V. 19. markirt den Gegensatz zwischen den Gläubigen, als die aus Gott sind, und dem κόσμος, als der seinem ganzen Umfange nach (ὅλος) dem πονηρός angehört, und zwar so, dass der Ap. sich und seinen — mit ihm im Glauben verbundenen — Lesern das εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ vindicirt. — ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν findet seine Erklärung in dem Vorhergehenden: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ. (Socin unrichtig: a Deo pendemus. — καὶ ὁ κόσμος ὅλος etc.) wahrscheinlich unabhängig von ὅτι als selbständiger Satz (Düsterdieck); καὶ nicht = δέ; gerade das verbindende καὶ hebt den Gegensatz, der zwischen den beiden Gliedern des Verses besteht, noch schärfer hervor, als es durch eine adversative Partikel geschehen würde. ὁ κόσμος steht h. in der dem Joh. eignen ethischen Bedeutung des Wortes. — ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται τῷ πονηρῷ ist nicht Neutrum (Socin, Episcopus, Rickli, Erdmann), sondern Masculinum, wie sowohl aus V. 18.: ὁ πονηρός, als auch aus dem Gegensatze zu ὁ Θεός erhellt. — Das vorausgehende ἐκ τ. Θεοῦ hat einige Ausleger bestimmt, den Ausdruck: ἐν — κεῖται auf das Verhältniss des Kindes zur Mutter (Spener: „wie ein Kind in der Mutter leib“) zu beziehen; aber schwerlich hat der Ap. daran gedacht. Durch ἐν wird ausgedrückt, dass der κόσμος von dem Teufel gleichsam umschlossen ist, d. h. sich ganz in seiner Gewalt befindet; κεῖται, stärker als ἐστί, markirt, wenn auch nicht, wie Lücke meint, den dauernden, wohl aber den passiven Zustand, also das völlige Beherrschtwerden vom Teufel, was im scharfen Gegensatz gegen das vorausgehende: καὶ ὁ πονηρός οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ steht.

V. 20. Zum Schluss weist der Ap. darauf hin, woher ihm und seinen Lesern das εἶναι ἐν τῷ Θεῷ (die Folge des εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ) gekommen ist; und zwar so, dass er auch dies durch οἶδαμεν als Inhalt ihres christlichen Bewusstseins ausspricht. οἶδαμεν, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει) Der jenes bedingende Grund ist das Gekommensein des Sohnes Gottes. — ἦκει nicht = adest (Bengel), sondern: „ist gekommen“; es geht auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. — καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν) noch abhängig von ὅτι. — Das Subject zu δέδωκεν ist nicht: ὁ Θεός (Bengel), sondern: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, wie die enge Verbindung dieses Satzes mit dem unmittelbar Vorausgehenden deutlich zeigt; τὸν ἀληθινόν dagegen ist nicht Bezeichnung des Sohnes (Bengel), sondern Gottes. — Unter διάνοια ist nicht mit Lücke u. de Wette die „Erkenntniss“ selbst oder die „Ein-

sicht“ zu verstehen, sondern das Vermögen der Erkenntniss (*Düsterdieck, Ebrard*), aber in seiner lebendigen Thätigkeit, also „der erkennende Sinn“ \*). — Durch *ἵνα γινώσκωμεν* etc. wird weder der Zweck: „damit“, noch auch die Folge: „so dass“, sondern das Ziel, worauf die *διάνοια* gerichtet ist und das sie erfasst, angegeben. — Der Begriff *γινώσκειν* steht hier in derselben Intensität, wie Kap. 2, 3. 4., wo es gleichfalls mit *ἐν αὐτῷ εἶναι* unmittelbar verbunden ist. — Durch *τὸν ἀληθινόν* wird Gott im Unterschied von allen Idolen, namentlich dem Idole, welches sich die Irrlehrer von Gott machten, als der *wahre Gott* bezeichnet; *Calvin: Verum Deum intelligit, non veracem, sed eum qui re vera Deus est, ut cum ab idolis omnibus discernat; cf. Joh. 17, 3. \*\**); (eben so *Lücke, de Wette, Neander, Erdmann, Düsterdieck, Myrberg, Ebrard* u. A.). Der Wahrhaftige ist der, der den Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch denselben ihn erkennen. Das Kommen Christi ist kein wirkungsloses gewesen, sondern hat bei den Gläubigen die Erkenntniss Gottes gewirkt; eine Erkenntniss, die eins ist mit dem Sein in Gott. Darum fährt der Ap. fort: *καὶ ἔσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ*. Diese Worte sind nicht mehr von *οὗ* abhängig (*Vulg.: et sinus*), sondern bilden einen unabhängigen Satz. Unter *ὁ ἀληθινός* hier ein andres Subject zu verstehen, ist um so unzulässiger, als es sich von Joh. erwarten lässt, dass er zum Schlusse in kurzem Worte das Höchste ausspricht, was sich von dem Leben des Gläubigen sagen lässt: dies ist aber das *εἶναι ἐν τῷ Θεῷ*. Ist dies richtig, so bilden auch die folgenden Worte: *ἐν τῷ νῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ*, wie auch aus *αὐτοῦ* erhellt, nicht eine Apposition zu *ἐν τ. ἀληθ.*, sondern sie geben an, worin das Sein in Gott Grund und Bestand hat; *ἐν* ist nicht = *per*, sondern bezeichnet, wie überall in der Formel *ἐν Ἰησ. Χριστῷ* das Verhältniss der innern Lebensgemeinschaft: der Gläubige ist in Gott, indem er *in Christus* ist. — Nachdrucksvoll schliesst der Ap. vor der letzten sich hieran anfügenden Warnung (V. 21.) mit dem Worte: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*.

\*) Ganz willkürlich ist es den Begr. *διάνοια* mit *Semler* = *μετάνοια καὶ πίστις* zu erklären. *Paulus* legt auf *δια* einen besondern Nachdruck u. erklärt: „Durchdenken im Gegensatz gegen ein dunkles Fürwahrhalten und gedankenleeres Glauben“ (?).

\*\*) *Bmg.-Crus.* meint, *ἀληθ.* bedeute h. mehr als Joh. 17, 3., nämlich: „derjenige, welcher Genüge giebt, in quo uno acquiescendum est“; allein läge dies h. wirklich in dem Begriffe, so würde das auch Joh. 17, 3. der Fall sein.

Ueber die Beziehung des οὗτος theilen sich bekanntlich die Ansichten schon von alter Zeit her. Während die Arianer οὗτος von Gott verstehen, beziehen es die Orthodoxen auf das unmittelbar voranstehende ἐν τῷ νῦν αὐτοῦ Ἰ. Χρ. und benutzen diese Stelle als Zeugniß für die Gottheit des Sohnes. Diese Auffassung blieb in der Kirche die herrschende, selbst nachdem *Erasmus* bemerkt hatte: „hic est verus Deus“ referri potest ad Deum verum Patrem qui praecessit; wogegen die *Socinianer*, dann *Grotius*, *Wetstein*, die englischen Antitrinitarier und die deutschen Rationalisten der entgegengesetzten Auffassung folgten. Es ist nicht zu leugnen, dass auf beiden Seiten das verschiedene dogmatische Interesse nicht ohne Einfluss auf die Auslegung blieb, bis sich in neuerer Zeit eine unbefangnere Betrachtung Bahn gebrochen hat; unter den neuesten Auslegern haben sich *Rickli*, *Lücke*, *de Wette*, *Neander*, *Gerlach*, *Frommann*, *Düsterdieck*, *Erdmann*, *Myrberg*; eben so *Hofmann* (Schriftbew. 2. Aufl. I. S. 146.), *Winer* (S. 142.), *Al. Buttm.* (S. 91.), für die Beziehung auf Gott; *Sander*, *Besser*, *Ebrard* u. A. für die auf den Sohn erklärt. Auf grammatischem Wege lässt sich der Streit nicht schlichten, da οὗτος sowohl auf τὸν ἀληθινόν \*), als auch auf τῷ νῦν bezogen werden kann; für die letztere Beziehung scheint der Zusatz: καὶ ζωὴ αἰώνιος zu sprechen, da sowohl Christus sich im Ev. Joh. geradezu ἡ ζωὴ nennt, als auch im Anfang dieses Briefes unter ἡ ζωὴ und ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος der Sohn Gottes zu verstehen ist; für die erstere Beziehung spricht dagegen der Ausdruck: ὁ ἀληθινὸς θεός; denn einerseits ist es natürlicher hierunter dasselbe Subject zu verstehen, welches schon vorher ὁ ἀληθινός genannt ist, als ein andres, und andererseits wird durch den ganzen Brief hindurch der Vater und der Sohn, Gott und Jesus Christus immer so bestimmt unterschieden, dass es auffallend wäre, wenn zum Schluss desselben, nachdem noch unmittelbar vorher beide Subjecte gleichfalls unterschieden sind, Christus — und zwar ohne Weiteres — als ὁ ἀληθινὸς θεός bezeichnet würde, zumal diese Bezeichnung in den Joh. Schriften, so bestimmt auch in ihnen die Gottheit des Soh-

\*) Es liegt in der Natur der Sache selbst, dass οὗτος sich auf das Hauptsubject beziehen kann, ja dass dies die dem Worte nächste Beziehung ist; vrgl. 1. Joh. 2, 22. 2. Joh. 7. Apgesch. 4, 11. 7, 19. Falsch ist die Regel *Calvin's*, die *Sander* wiederholt: Pron. demonstr. οὗτος *ordinarie*, nisi evidenter textus aliud requirat, immediate antecedens nomen respicit ac demonstrat.



nes gelehrt ist, nie dem Sohne zugeeignet wird \*). Hiezu kommt, dass, nachdem Joh. als die eigenthümliche Lebensbestimmtheit des Christen, deren er in dem Sohne Gottes theilhaftig ist, das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ hervorgehoben hat, der fragliche Satz nur dann seine rechte Bedeutung hat, wenn darin gesagt ist, wer jener ἀληθινός ist, dass er nämlich der ἀληθινός θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος sei. — Wird nun gleich sonst nur Christus geradezu ἡ ζωὴ genannt, so hat er die ζωὴ — seinem eignen Worte Ev. Joh. 5, 26. gemäss — doch nur vom Vater, der ursprünglich das Leben in sich hat und deshalb gewiss nicht weniger, als der Sohn, ζωὴ αἰώνιος genannt werden kann; auch ist zu bemerken, dass ζωὴ αἰών. hier ohne Art. steht, so dass der Ausdruck in dieselbe Kategorie mit den Ausdrücken ὁ θεός ἐστι γῶς (1, 5.), ἀγάπη (4, 16.), πνεῦμα (Ev. Joh. 4, 24.) tritt. — Der Einwand, dass „es eine matte Wiederholung wäre, nachdem der Vater zweimal ὁ ἀληθινός genannt war, noch zu sagen: dieser ist der ἀληθινός θεός“ (Ebrard), will um so weniger sagen, als der Ap. bereits die Warnung V. 21. im Sinne hat, und durch ἐν τῷ νύῳ αὐτοῦ 1. Xρ. darauf hingedeutet ist, dass der wahre Gott nur der ist, mit dem wir in Christus in Gemeinschaft stehen: nur der Vater Jesu Christi ist der wahre Gott. — Die Verbindung der Worte: καὶ ζωὴ αἰώνιος, als eines zweiten Prädikats, mit οὗτος ist manchen Auslegern schwierig erschienen. Schon Socin wollte οὗτος = τοῦτο nehmen, mit Zurückbeziehung auf den ganzen vorhergehenden Gedanken, wobei er τοῦτο durch ἐν τούτῳ umschreibt und erklärt: in eo, quod diximus, est ille verus Deus et vita aeterna; nam quatenus quis habet et cognoscit Christi Patrem et ipsum Christum, habet et illum verum Deum et aeternam vitam. Die Willkür dieser Erklärung leuchtet von selbst ein. Andre, wie Clarke, Benson, Lücke (in der 1. Ausg.) ergänzen vor ἡ ζωὴ αἰών. aus οὗτος ἐστὶν ein αὐτὴ ἐστίν, wobei sie αὐτὴ entweder auf ὁ νύς oder auf den Begriff εἶναι ἐν τῷ ἀληθ. beziehen. Mit Recht hat Lücke in seiner 2. Ausg. diese Ergänzung als unstatthaft wieder zurückgenommen, indem er richtig sagt: „καὶ ζωὴ αἰών. ist allerdings mit οὗτος grammatisch unmittelbar zu verbinden“; dennoch aber meint Lücke liege eine Breviloquenz im Ausdrucke, indem zu erklären sei: „dieser — der wahrhaftige Gott ist ewiges

\*) Nur bei einer oberflächlichen Betrachtung kann man sich zur Widerlegung dieser Behauptung auf Ev. Joh. 1, 1. 20, 28. und die Stellen der Offenbarung Joh., in denen Christo das Prädikat ἀληθινός beigelegt wird, berufen.

*Leben*, was entweder davon zu verstehen sei, dass Gott des ewigen Lebens Grund und Quelle sei, oder so: *ewiges Leben ist seine Gemeinschaft*.“ Allein warum sollte Johannes nicht mit ζωὴ αἰών. die substantielle Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben bezeichnen können? Hat Gott ζωὴ in sich selbst (Ev. Joh. 5, 26.), die ζωὴ nämlich, die er dem Sohne gegeben hat und die durch den Sohn die Gläubigen besitzen (Ev. Joh. 5, 24.), so ist Gott auch seinem Wesen nach ζωὴ und zwar ζωὴ αἰώνιος. Indem Joh. dies als Wesensbestimmung Gottes bezeichnet, liegt darin allerdings die Hindeutung, dass Gott die Quelle des Lebens für uns ist.

V. 21. Sind die Gläubigen durch Christus zu dem wahrhaftigen Gott gekommen, so haben sie sich zu hüten, dass sie dies ewige und höchste Gut nicht verlieren, indem sie sich irgend einem leeren Idole hingeben. In dieser Gedankenverbindung schliesst Joh. seinen Brief mit der kurzen, aber in der Kürze so eindringlichen Mahnung: *τεχνία, φυλάξτετε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. In der Anrede *τεχνία* giebt sich die Innigkeit des Gemüths zu erkennen, mit der Joh. dieses Schlusswort ausspricht. — *εἰδωλα* sind eigentlich: *Götzenbilder*; diese Bedeutung wird hier von vielen Auslegern (*Tertullian, Occumenius, Lyranus, Lorinus, Sabneron, Lücke, Bmg.-Crus., Erdmann, Dästerdieck* u. A.) festgehalten, wobei jedoch einige von ihnen diesen Begr. zu dem „der falschen, heidnischen Götter“ erweitern; Andere dagegen beziehen den Ausdruck auf die willkürlich selbstgemachten Vorstellungen der Irrlehrer von Gott, so *Beda, Rickli, Sander, Thiersch* (Versuch zur Herstellung S. 241) u. A. — Andere verbinden beide Auffassungen mit einander und verstehen unter *εἰδωλα* hier alle und jede Bilder, die sich die Menschen in willkürlicher Weise von Gott machen (*Ebrard*). Soll die Warnung nicht ein loses, dem Inhalte des Briefes fremdes Anhängsel sein, so darf man bei der ersten Auffassung nicht stehen bleiben. Da der Ap. gerade im Gegensatze gegen die Irrlehrer, die dem *κόσμος* angehören, so entschieden auf den *ἀληθινὸς θεὸς* hingewiesen hat, so hat er auch gewiss bei dieser Warnung die unwahren Gedankenbilder jener, wenn nicht allein, doch hauptsächlich im Auge \*). Nur so gefasst bildet die Mahnung, sich vor den Idolen zu hüten, den passenden Schluss des ganzen Briefes.

\*) Dass der Ap. auch die res mundariae meint, sofern der Mensch sein Herz daran hängt (*Myrberg*), ist um so unwahrscheinlicher, als das Vorhergehende keine Beziehung darauf enthält.

## Der zweite und der dritte Brief

des

# A p o s t e l J o h a n n e s .

---

### Einleitung.

#### §. 1.

*Authentie.*

Das Zeugniß der alten Kirche ist kein ganz sicheres. Die erste Erwähnung des 2. Briefes findet sich bei *Clemens Alex.* und *Irenaeus*. Jener nennt den 1. Brief den *grösseren* (Strom. 2, 15. ed. *Potter*) und sagt in den Adumbrat.: *secunda Joannis ep., quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quendam Babyloniam Electam nomine.* *Irenaeus* citirt (adv. Haer. I, 163) die Stelle 2. Joh. 11. mit den Worten: *Ἰωάννης, ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν λέγεσθαι βουληθεὶς ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, γησὶ, χαίρειν etc.;* ausserdem führt er (III, 16, 8.) die Stelle 2. Joh. 7. 8. an, aber auffallender Weise als eine Stelle des 1. Briefes. Hieraus ergibt sich, dass zu der Zeit dieser Kirchenväter der 2. Brief in der Kirche nicht nur bekannt war, sondern auch als ein Brief des Ap. Johannes galt. Der Bemerkung des *Eusebius* (h. e. 6, 14) zufolge, dass *Cle-*

mens *Al.* die sämmtlichen kathol. Briefe commentirt habe, war ihm aber auch der 3. Brief bekannt. — *Origenes* kannte gleichfalls mehrere Briefe des Johannes; denn in der 8. Homilie über Josua sagt er: addit et Joannes tuba canere per *epistolas suas*, doch äusserte er sich über den apostolischen Ursprung des 2. und 3. Briefes nicht ganz sicher, wie aus seinen Worten bei *Euseb.* (h. e. 6, 25): Ἰωάννης — καταλείπει δὲ καὶ ἐπιστολὴν πᾶν ὀλίγων στίχων ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην. ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας, hervorgeht; dass die *Canonicität* dieser Briefe bezweifelt ward, liegt jedoch nicht in diesen Worten. — Sein Schüler *Dionysius Alex.* berief sich nach *Eusebius* (h. e. 3, 25) in seiner Polemik gegen die Authentie der Apokalypse nicht nur auf den 1., sondern auch auf den 2. und 3. Br. des Joh. Seine Worte sind: ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς προέγραφεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα — —, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ γερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ —, ὃ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται. Nach *Ebrard* soll sich in dem Worte *γερομένη* ein Zweifel an der apostolischen Abfassung der beiden Briefe ausdrücken, dies ist jedoch unrichtig, *γερομένη* ist nur hinzugefügt, weil die Briefe für apostolisch galten, ohne den Namen des Ap. Johannes an sich zu tragen, wie denn auch *Eusebius* (h. e. 3, 25.) den 1. Br. τὴν γερομένην Ἰωάννου προτέραν nennt, wiewohl er von der Abfassung desselben durch den Ap. überzeugt war (*Düsterdieck*), und wie hätte sich auch *Dionysius* auf jene beiden Briefe berufen können, wenn er ihren apostolischen Ursprung bezweifelt hätte. — Von *Tertullian* und *Cyprian* werden die Briefe nirgends erwähnt, dass aber zur Zeit des Letzteren wenigstens der 2. Br. in der nordafrikanischen Kirche bekannt war und als eine kanonische Schrift galt, geht daraus hervor, dass sich der Bischof *Aurelius* auf einer wegen der Ketzertaufe zu Carthago gehaltenen Synode auf die Stelle 2. Joh. 10 berief. — Die *Peschito* enthielt ursprünglich von den kath. Briefen nur die Ep. Jacobi, 1. Petri und 1. Johannis; der Syrer *Ephraem* dagegen citirt wie die übrigen kath. Briefe so auch den 2. u. 3. des Johannes. — Das Zeugniß des *Muratorischen Fragments* ist unsicher; nachdem hier eine Stelle aus dem 1. Brief citirt ist, heisst es nach Erwähnung einiger fingirter Schriften: epistola sane Jude et superscriptio (superscripti) Joannis duas (entweder *δύας* oder *duae*) in catholica habentur, worauf die Worte: ut (oder et) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Zweifelhafte ist es sowohl, ob in dem Ausdrucke *duas* der 1. Brief mitenthaltene ist oder nicht, als auch ob der Verf. durch die folgenden



Worte auf die Unechtheit der genannten Briefe hindeuten will \*); nur so viel ist sicher, dass wenigstens zwei Briefe des Joh. zur Zeit des Fragmentisten in der Kirche kanonisches Ansehen hatten. — *Eusebius* (h. e. 3, 25) sagt: τῶν δ' ἀντιλεγομένων — ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε τοῦ εἰσῶντος ὁμωνύμου ἐκείνῳ, er rechnete sie also zu der ersten Classe der Antilegomenen (vgl. *Guericke* S. 606 ff.) und bezeugt dadurch, dass ihre kanonische Dignität nicht unangefochten war; durch den Zusatz εἴτε etc. aber, wodurch er nicht den Zweifel an der Canonicität derselben begründen will, drückt er die Ungewissheit aus, ob die Briefe von Johannes oder von einem Anderen desselben Namens, nämlich dem Presbyter Johannes, verfasst seien. In der *Antiochenischen Schule* wurde ihnen die Anerkennung versagt, *Theodosius Mops.* soll sie nach dem Zeugniß des *Leontius Byz.* verworfen haben, *Theodoret* erwähnt ihrer nicht und in der dem *Chrysostomus* zugeschriebenen Homilie über Matth. 21, 23 heisst es: τὴν δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκοννύουσι. Uebrigens blieb ihre *Canonicität* nach des *Eusebius* Zeit unangefochten; dass aber noch Zweifel über ihren *apostolischen Ursprung* herrschten, bezeugt *Hieronymus*, der in s. Catal. script. eccl. Cap. 9. s. v. *Papias*, sagt: scripsit Joannes et unam epistolam, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium *Senior* — — *Joannis Presbyteri* asseruntur; und Cap. 18 diese Ansicht eine opinio nennt, quam a plerisque retulimus traditam. Die im Ganzen seltene Anführung dieser Briefe, so wie das Schwancken in dem Urtheile über die Canonicität und die Apostolicität derselben erklärt sich leicht theils aus ihrer Beschaffenheit, theils aus der vorgesetzten Bezeichnung (ὁ πρεσβύτερος) des Autors. Daraus jedoch, dass die ältesten Gewährsmänner *Clemens Alex.* und *Irenaeus* sie, wenigstens den 2. Brief, in völliger Unbefangenheit als Schriften des Ap. Joh. anführen, lässt sich entnehmen, dass sie in der älte-

\*) *Düsterdieck* und *Ebrard* stimmen darin überein, dass unter duas der 2. u. 3. Br. zu verstehen seien, weil der 1. Br. schon vorher genannt sei, allein dieser Grund ist nicht beweisend, da der Fragmentist den 1. Br. vorher nicht förmlich aufgeführt, sondern nur gelegentlich eine Stelle daraus citirt hat. *Düsterdieck* zieht aus der Erwähnung der Sapientia Salomonis den Schluss, dass der Verf. des Fragments den Brief des Judas und die beiden Johanneischen Briefe für unächt gehalten habe; *Ebrard* dagegen ist der entgegengesetzten Meinung, die sich auch, wenn man das Vorhergehende beachtet, als die richtigere empfiehlt.

sten Tradition als apostolische Briefe galten und erst später von Manchen, vielleicht nur wegen der Ueberschrift, dem *Presbyter Johannes*, den *Papias* (Euseb. 3, 39.) einen *μαθητὴς τοῦ κυρίου* nennt, aber von dem Apostel Johannes bestimmt unterscheidet, zugeschrieben wurden. Im *Mittelalter* wurde die Autorschaft des Ap. Johannes nicht bezweifelt. Erst *Erasmus* hielt wieder den Presbyter Johannes für den Verf. der Briefe; dieselbe Ansicht ist später von *Grotius*, *J. D. Beck* (*Observ. crit.-exeget. Specim. I.*), *Fritzsche* (*Bemerkk. über die Br. Joh. in Henke's Museum f. Religionswissenschaft Bd. 3. St. 1.*), *Ammon* (*Leben Jesu Bd. I. S. 45 f.*) u. A. ausgesprochen und vertheidigt worden. Fast sämmtliche neuere Ausleger (*Lücke, de Wette, Brückner, Baumg.-Crus., Düsterdieck*) haben sich dagegen mit mehr oder weniger Entschiedenheit für die Abfassung derselben durch den Apostel erklärt, wogegen *Ebrard* sie wiederum dem Presbyter Johannes zuschreibt. Eigenthümlich ist, dass für beide Ansichten *dieselben* Gründe geltend gemacht werden, nämlich: 1. die Beschaffenheit des Stils, 2. die Selbstbezeichnung des Briefstellers durch *ὁ πρεσβύτερος* und 3. das Verhältniss des Diotrophes. 1, Was den Stil betrifft, so hat offenbar der 2. Brief unverkennbar ein entschieden Johanneisches Gepräge; weniger ist dies beim 3. Briefe der Fall, doch trägt auch dieser, der jedenfalls denselben Verf. mit dem 2. Br. hat, in einzelnen Ausdrücken und Gedanken gleichfalls Spuren derselben Eigenthümlichkeit an sich (vgl. *Lücke* und *Düsterdieck*). Nach *Ebrard* sollen die Uebereinstimmungen aus „*Anspielungen und geflissentlichen Reminiscenzen*“ zu erklären sein, der eigne Stil des Verf. der beiden Briefe dagegen in dem Abschnitte V. 5—10. des 3. Br. hervortreten und dieser von dem des Ap. Johannes gänzlich abweichen. Allein dass sich in diesem Abschnitt die sonst bekannte Johanneische Diction nicht abspiegelt, lässt sich recht wohl daraus erklären, dass er ganz specielle Verhältnisse, und zwar nur andeutend und in möglichster Kürze, behandelt, dass aber 2. Joh. 5. 12. und 3. Joh. 11. „auf bestimmte Dicta des 1. Br. geflissentlich angespielt“ werde, so wie, dass 2. Joh. 6. 7. 9. solche „fast gradezu citirt werden“, sind Behauptungen, die nicht erwiesen werden können, da die Uebereinstimmungen wenigstens eben so gut ihren Grund in der Identität des Verf. haben können. 2, Da sich nach dem deutlichen Zeugnisse des *Papias* (bei *Euseb. h. e. 3, 99*) an der Existenz eines Presbyters Namens Johannes, der ein *μαθητὴς* des Herrn war, nicht zweifeln lässt, so liegt es nahe diesen als den Briefsteller, der

sich *ὁ πρεσβύτερος* nennt, zu denken. Allein da *Papias* diesen Johannes, nur um ihn von dem vorhergenannten (Apostel) Johannes zu unterscheiden, als *ὁ πρεσβύτερος* bezeichnet, so lässt sich aus seinen Worten nicht folgern, dass „*ὁ πρεσβύτερος*“ an sich ein den Nichtapostel Johannes bezeichnender Name war. War dies nicht der Fall, wie konnte denn dieser Johannes dazu kommen, sich *καὶ ἑξοχὴν „ὁ πρεσβύτερος“* zu nennen? *Ebrard* meint, dass man, da beide Johannes in Ephesus lebten, den Nichtapostel zum Unterschiede von dem Apostel in vertrautem Umgange schlechthin „den *Presbyter*“ nannte, und dass „sich daraus leicht begreifen lasse, wie nun der *Presbyter* Johannes sich in seinen vertraulichen Privatkreisen dieser Bezeichnung als einer geprägten Münze bedienen konnte.“ Ausserdem aber beruft sich *Ebrard* darauf, dass die kleinen Filialgemeinden in der Umgegend der Stadt, je einzelnen Mitgliedern des in der Muttergemeinde errichteten Presbyteriums, und so jene kleinen Gemeinden, die sich um die *Kyria* und um den *Cajus* und um den *Diotrephes* gebildet hatten, dem *Presbyter* Johannes zur Aufsicht zugewiesen waren, „so dass er nun diesen Gemeinden „der *Presbyter*“ seiner amtlichen Stellung nach war.“ *Ebrard* giebt hiermit zwei Erklärungen, von denen doch nur eine gelten könnte\*); überdiess aber beruhen beide Erklärungen auf Hypothesen, die des sichern Fundamentes entbehren, denn einerseits sagt *Papias* nicht, dass die beiden Johannes zusammen in Ephesus gelebt haben, und andererseits ist es nicht nachzuweisen, dass die Filialgemeinden je einzelnen Mitgliedern des Presbyteriums der Muttergemeinde zur Beaufsichtigung zugewiesen wurden. — Mit Recht heben *Lücke* und *Düsterdieck* hervor, dass sich für den *Presbyter* Johannes der Name: *ὁ πρεσβύτερος* ohne Hinzufügung des Eigennamens nicht passte. Wie steht es nun aber in dieser Beziehung mit dem Apostel Johannes? *Oecumenius* sagt: *ἦτοι ὅτι γεραῖος ὢν ἤδη ἔγραψε ταύτας, ἣ καὶ ἐπίσκοπον καλῶν ἐανιὼν διὰ τοῦ πρεσβυτέρου;* die erstere Ansicht, die von *Piscator*, *Lange*, *Carpzov*, *Sander* u. A. vertreten wird, hat die Form des Wortes gegen sich; wollte Joh. sich als „den Alten“ bezeichnen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht *ὁ γέρον*, *ὁ πρεσβύτερος* oder ähnl. schrieb, zumal *ὁ πρεσβύτερος* bereits als Amtsname

\*) Denn benutzte Johannes den Namen, weil er eine für ihn einmal ausgeprägte Münze war, so that er es nicht, weil er seine besondere Amtsstellung zu denen, an die er schrieb, bezeichnete, und that er's aus dem letztern Grunde, so that er's offenbar nicht aus dem ersteren Grunde.

in Gebrauch war; auch abgesehen davon, dass die Bezeichnung den Briefsteller nur in sehr unklarer Weise angäbe, der Ausdruck muss jedenfalls mit *Baumg.-Crus, Lücke, Düsterdieck* als Amtsname gefasst werden. Dazu eignete er sich für den Ap. Johannes auch ganz wohl, da er den betreffenden Gemeinden nicht bloss als Apostel gegenüber stand, sondern zu ihnen in ein besonderes (bischöfliches) Verhältniss getreten war. Er nahm zu ihnen dieselbe Stellung ein, welche alsbald nach der apostolischen Zeit der Bischof zu den ihm untergeordneten Gemeinden hatte. Darnach hätte sich Johannes *ὁ ἐπίσκοπος* nennen können, aber er *musste* es nicht, da zu seiner Zeit beide Ausdrücke denselben Stand bezeichneten; wurden doch auch in späterer Zeit, als sich in der Gemeindeorganisation bereits die Bischöfe und die Presbyter bestimmt von einander unterschieden, die ersteren noch öfters mit dem Namen *οἱ πρεσβύτεροι* bezeichnet \*). — 3, In dem 3. Briefe ist von einem Verhalten des Diotrephes gegen den Briefsteller die Rede, das, wenn dieser der Apostel Johannes war, allerdings für auffallend gelten muss. Leichter scheint es sich zu erklären, wenn, wie *Ebrard* annimmt, der Briefsteller ein ephesinischer Presbyter war, dem die Gemeinde, in der Cajus, und die, in der Diotrephes hervorragende Glieder waren, zur Beaufsichtigung zugewiesen waren; allein einerseits entbehrt diese Annahme, wie schon bemerkt worden, der historischen Grundlage und andererseits gehörte doch auch schon ein hoher Grad von Gewaltthätigkeit dazu, wenn Diotrephes einen Mann, der nicht nur Mitglied des ephesinischen Presbyteriums war, sondern zugleich die Aufsicht über jene Gemeinde zu führen hatte, und der als unmittel-

---

\*) Wenn *Ebrard* sagt, dass *πρεσβύτερος* kein Titel der Apostel gewesen sein könne, so hat er insofern Recht, als mit jenem Namen nicht der Apostel als solcher bezeichnet werden konnte; allein daraus folgt nicht, dass nicht ein Apostel zu bestimmten Gemeinden eine solche Stellung einnehmen konnte, in welcher sich für ihn dieser Name eignete. *Ebrard* meint, durch eine solche Bezeichnung seiner selbst hätte Johannes das Collegium der Presbyter verletzen müssen, sie wäre also von seiner Seite *unzart* gewesen, allein — wenn er sich nicht als Apostel, sondern nach seiner speciellen Amtsstellung bezeichnen wollte — wie sollte er sich dann nennen? Der Name *ὁ ἐπίσκοπος* wäre gerade eben so unzart gewesen, weil die Mitglieder des Presbyteriums eben so wohl *ἐπίσκοποι* als *πρεσβύτεροι* hiessen. Uebrigens ist auch wohl anzunehmen, dass dem Joh. dieser Name aus seiner Stellung erwuchs, ohne dass es dazu einer Annassung von seiner Seite bedurfte und dass die Presbyter nicht Leute von solcher Empfindlichkeit waren, um dadurch gekränkt zu werden.



telbarer μαθητὴς τοῦ κυρίου doch sicherlich ein hohes Ansehen genoss, „mit boshafte[m] Geschwätze verleumdete.“ War Diotrophes dazu fähig, so konnte ihn der Ehrgeiz — der ja zu den extremsten Schritten verleiten kann — auch die Würde eines Apostels aus den Augen setzen lassen. Uebrigens sind uns auch die näheren Verhältnisse viel zu unbekannt, als dass wir berechtigt sein könnten, um ihretwillen dem Apostel Johannes die Autorschaft des Briefes abzusprechen. — Die Behauptung, dass das 2. Joh. 10. 11. enthaltene Verbot der Liebesgesinnung des Ap. Johannes widerspreche, hat *Elbrard* mit Recht zurückgewiesen, und zwar mit der treffenden Bemerkung: „die Liebe des Ap. Joh. — war jene Liebe, welche nicht genießen, sondern welche die Seelen retten will, daher er der Lüge nicht schlaffe Connivenz, sondern festes Bekenntniss der Wahrheit und sonstige Zucht entgegensetzt.“ —

Wie den 1. Br. so hält *Baur* (in der o. a. Schr.) auch diese beiden Briefe für Schriften *montanistischen* Ursprungs. Er geht davon aus, dass sie beide Einen Verf. haben und dass der zweite an die Gemeinde, der *Cajus* (an den der 3. Br. gerichtet ist) angehörte, geschrieben und kein andrer als der 3. Joh. 9. erwähnte Brief sei; in dieser Gemeinde, sagt *Baur* dann weiter, sei eine Spaltung gewesen: der eine Theil, mit dem Diotrophes an der Spitze, habe der Gemeinde, der der Briefsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Theil dagegen sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen; wenn nun gleich die Ursache jener Spaltung aus den Briefen selber nicht erhelle, so sei doch klar, dass sie in eine Zeit falle, in welcher es bereits zwischen mehreren Gemeinden zu lebhaften Differenzen über Fragen von dem höchsten Interesse für das christliche Bewusstsein gekommen war. — Aus diesen Prämissen schliesst *Baur*, dass der 2. Br. „an den *montanistisch* gesinnten Theil der *römischen* Gemeinde geschrieben sei“; Diotrophes sei nämlich symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, zwar nicht, wie *Schwegler* (Montanismus S. 284.) angenommen, des Victor (da ja schon *Irenaeus* und *Clemens Alex.* beide Briefe kennen), wohl aber eines früheren Bischofs, etwa des Soter oder Anicet oder Eleutheros. Ein besonderes Gewicht legt *Baur* bei dieser Beweisführung auf die *Parteilidenschaft* des Briefschreibers, die so weit gegangen, dass er die Anhänger des Diotrophes geradezu als *Heiden* (3. Joh. 7.) bezeichne (!). — Die Hauptstütze für seine Annahme findet *Baur* in der oben angef. Stelle des *Clemens Al.*: Secunda

Joannis ep., quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae; nach diesen Worten beziehe *Clemens* nämlich den Namen Ἐκλεκτή auf den Begriff der Kirche, sofern ihr das Prädikat der Heiligkeit zukomme; dies aber entspreche ganz der Anschauung der Montanisten, deren erste Forderung an die ecclesia war, dass sie als „sponsa Christi“ vera, pudica, sancta sei; die Bezeichnung Babyloniam aber sei in allegorischem Sinne von der Stadt Rom zu verstehen (wie 1. Petr. 5, 13.), wo man hinsichtlich des Montanismus getheilte Ansicht war. — Wie sehr sich in dieser Auseinandersetzung die Willkürlichkeiten und Seltsamkeiten der Auslegung häufen, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Von diesen ganz abgesehen, setzt die Behauptung *Bours* den *Clemens* in den wunderlichsten Widerspruch mit sich selbst; einerseits bezeichnet *Cl.* nämlich den 2. Br. geradezu als einen von dem Ap. Johannes geschriebenen, und andererseits soll er — zwar auf verschleierte Weise — zu verstehen gegeben haben, dass derselbe montanistischen Ursprungs sei. Und was hätte denn einen Montanisten bewegen können, unter dem Scheine des Apostels Briefe zu erdichten, die eben nichts eigenthümlich Montanistisches enthalten? Wollte er die Autorität des Johannes gegen den römischen Bischof in die Wagschale legen? Aber dazu liess der Brief sich keinesweges gebrauchen, da es ja jedem offenbar sein musste, dass *Johannes* nicht gegen Soter (oder Anicet, oder Eleutheros) geschrieben haben konnte. Haben doch auch die Montanisten sich dieser Briefe so wenig zu ihrem Interesse bedient, dass der Montanist *Tertullian* sie gar nicht einmal erwähnt! — Wie die Entstehung des 1. Br. so weist *Hilgenfeld* auch die des 2. und 3. Briefes der nachapostolischen Zeit zu, doch sucht er die Erklärung derselben nicht in dem Interesse des Verf. für den Montanismus, sondern er nimmt an, dass der 2. Brief ein „Excommunicationsschreiben“ sei, durch welches in der Form der Briefe, wie die Christengemeinden sie unter einander wechselten, ein „officielles apostolisches Verwerfungsurtheil“ gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irrlehrern ausgesprochen werden sollte, und dass der 3. Br. eine in der Johanneischen Kirche entstandene ἐπιστολή συντακτική sei und den Zweck habe, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Judenchristen nur ihrem gefeierten Jacobus zustehen wollten, zu vindiciren, da der Verf. „die Nützlichkeit

eines solchen geregelten Passwesens“ bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. — Diese Hypothesen, wonach die in dem 3. Br. berührten Verhältnisse rein erdichtet sind, können jedoch nur als Nothbehelfe gelten, um, so gut es gehen will, die Entstehung der beiden Briefe zu erklären, die *Hilgenfeld* aus denselben Gründen, aus denen er dem 1. Br. die Authentie abspricht, nicht für Denkmäler der apostolischen Zeit glaubt ansehen zu können.

## §. 2.

### *Inhalt und Veranlassung der Briefe; Zeit und Ort ihrer Abfassung.*

*Der 2. Brief* beginnt mit der Aufschrift, welche nach Angabe des Briefschreibers und des Briefempfängers den Segensgruss enthält. Er ist, nach der wahrscheinlichsten Erklärung des Wortes *αποία* (s. d. Erkl. zu V. 1.) an eine christliche Gemeinde gerichtet, der der Verf. seine Freude über den Wahrheitswandel ihrer Mitglieder ausspricht, woran er die Ermahnung zu gegenseitiger Liebe knüpft, die er durch die Hinweisung auf das Auftreten der Irrlehrer, welche leugnen, dass Jesus der im Fleische gekommene Christus sei, begründet. Nachdem er das Bleiben in der Lehre Christi als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott bezeichnet hat, verbietet er die brüderliche Aufnahme der Gegner dieser Lehre, weil man sich durch dieselbe der Gemeinschaft mit ihren bösen Werken schuldig machen würde. Der Schluss des Briefes enthält eine Rechtfertigung wegen der Kürze desselben und die Bestellung des Grusses von der Gemeinde, in der sich der Ap. befindet. — Die Veranlassung zu diesem Briefe liegt hiernach in der Gefahr, die der Gemeinde durch die Irrlehrer drohte, vor welcher der Verf. dieselbe, ehe er selbst zu ihr kommen konnte, mit wenigen Worten warnen wollte.

*Der 3. Brief* beginnt gleichfalls mit einer Aufschrift, in welcher Cajus (s. zu V. 1.) als Empfänger desselben bezeichnet wird. Nach dem Wunsche, dass es dem Cajus wohl ergehen möge, spricht der Verf. seine Freude darüber aus, dass derselbe — dem Zeugnisse etlicher Brüder zufolge — in der Wahrheit wandle und lobt ihn besonders wegen seiner thätigen Liebeserweisung gegen fremde Brüder, die er dann der fernern Sorge desselben empfiehlt, da sie um

Christi willen ausgezogen seien und es Pflicht sei, sich solcher anzunehmen. — Dann erwähnt er des willkürlichen Verfahrens des Diotrophes, der einen von ihm an die Gemeinde geschriebenen Brief dieser vorenthalte, gegen ihn schlechte Reden führe und sich der Aufnahme der Brüder widersetze, wobei der Verf. seinen Vorsatz, selber hinzukommen und jenen zur Rechenschaft zu ziehen, ausspricht. Nach einer Ermahnung nicht das Schlechte, sondern das Gute nachzunehmen, giebt der Verf. dem Demetrius (dem wahrscheinlichen Ueberbringer dieses Briefes) ein gutes Zeugniß, rechtfertigt sich wegen der Kürze seines Schreibens und schliesst nach einem kurzen Segenswunsche damit, dass er von den Freunden grüsst und an die Freunde Grüsse bestellt. — Die Veranlassung zu dem Briefe gab hiernach ein in der Gemeinde des Cajus stattgefundener Vorfall. Einige missionirende fremde Brüder, die bei Cajus freundliche Aufnahme gefunden hatten, waren zu dem Apostel gekommen. Dieser hatte ihretwegen an die Gemeinde, welcher auch Diotrophes angehörte, geschrieben, allein Diotrophes hatte sich, unter übermüthigen Aeusserungen gegen den Apostel, der Unterstützung jener Brüder widersetzt und diejenigen, welche ihm nicht beistimmten, sogar aus der Gemeinde ausgestossen. Dieser Brief soll nun dazu dienen, den Cajus sowohl in der Fortsetzung seiner Liebeserweisungen zu bestärken, als auch ihm die nahe Ankunft des Apostels zu melden.

*Zeit und Ort der Abfassung* sind bei beiden Briefen unbekannt; doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich 2. Joh. 12. und 3. Joh. 14. auf eine Inspectionsreise (vielleicht auf eine und dieselbe) beziehen (wie denn *Eusebius* [h. e. 3, 24.] eine solche Inspectionsreise des Johannes von Ephesus aus beschreibt) und dass die Briefe in Ephesus geschrieben sind. — Da in dem 2. Briefe derselben Irrlehrer, von denen im 1. Br. die Rede ist, gedacht wird, so ist es wahrscheinlich, dass die Abfassungszeit dieser beiden Briefe nicht weit aus einander liegt \*). — Die Bemerkung *Fiehlhorn's*, dass in dem 2. Br. ein kräftigerer Geist wehe, als in dem 1. ist nicht minder unrichtig, als

---

\*) Nach *Ebrard* ist der 2. Br. später als der 1. Br. entstanden; den Beweis dafür findet *Ebrard* darin, dass jener sich auf diesen zurückbeziehe. Allein dass die Aehnlichkeiten aus einer Rückbeziehung zu erklären seien, ist nur dann gewiss, wenn die beiden Briefe von *verschiedenen* Verfassern herrühren.



die Meinung, dass das „rigoristische“ (!) Verbot: 2. Joh. 10. 11. auf das noch jugendliche Alter des Apostels hinweise.

### Ἰωάννου ἐπιστολὴ δευτέρα.

Die Ueberschrift am kürzesten in B.: ἰωάννου β.; in einigen Codd. ist zu ἐπιστολὴ hinzugefügt: καθολικῇ. in einigen zu Ἰωάννου: τοῦ ἐπὶ στηθοῦς; in G.: heisst es: τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου. In der Ed. Elz. lautet die Ueberschrift: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καθολικὴ δευτέρα; die l. r. ist: ἐπιστολὴ Ἰωάννου δευτέρα.

V. 1. καὶ οὐκ ἐγὼ) l. r. Die LA οὐκ ἐγὼ δὲ bei A. 73. Syr. Thph. verdankt ihren Ursprung dem Bestreben, den Gegensatz schärfer zu markiren (*Düsterdieck*); *Ebrard* hält die l. r. für Correctur, gemacht, um den 2. Br. dem 1. Br. stylistisch conform zu machen. Kaum glaublich. G. liest καὶ οὐκ ἐγὼ δὲ. — V. 2. Die LA bei A.: ἐνοικοῦσαν statt μένουσαν ist zu wenig beglaubigt, als dass man sie mit *Ebrard* für die richtige halten könnte; sie ist wahrscheinlich entstanden, um die Tautologie, die μένουσαν mit dem folgenden zu bilden scheint, zu vermeiden. — V. 3. Die Ed. Steph. liest: ἔσται μεθ' ἡμῶν; diese LA findet sich nach *Tisch.* II. bei G., nach *Tisch.* VII auch bei B. Die Ed. Elz. hat: ἔσται μεθ' ὑμῶν nach K. al. Vulg. etc. (s. *Tisch.* VII); diese LA ist wie von *Griesb.*, *Scholz.*, auch von *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* aufgenommen. In A fehlen die Wörter. — Vor Ἰησοῦ Χριστοῦ hat die l. r. κυρίου nach G. K., was von *Bengel*, *Brückner*, *Sander* gegen das Zeugniß der wichtigsten Autoritäten für ächt gehalten wird. — V. 4. *Buttm.* om. τοῦ vor πατρὸς nach B. — V. 5. Statt der l. r. γράφω ist nach A. B. G. K. etc. γράφων zu lesen. — *Lachm.* hat καινὴν vor γράφων, was durch A. Vulg. doch nicht hinlänglich beglaubigt ist. — V. 6. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ) l. r. nach G. etc. Statt dessen haben *Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.* mit Recht αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ nach A. B. K. etc. aufgenommen. — V. 7. Die l. r. nach G. K. al. pl. ist: εἰσῆλθον: *Tisch.* II liest ἐξῆλθον nach B. (nach *Lachm.* hat B. εἰσῆλθον). *Lachm.*, *Buttm.* u. *Tisch.* VII. haben ἐξῆλθον aufgenommen nach A.; vgl. 1. Joh. 2, 19. 4, 1. 3. Joh. 7; das Verb. εἰσερχεσθαι kommt bei Joh. sonst in der hier gebrauchten Verbindung nicht vor, und ist vielleicht deshalb geändert. — V. 8. Die Recepta hat nach G. K.: ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν. Der Cod. A. liest: ἀπολήσῃτε — εἰργάσασθε — ἀπολάβῃτε; diese Lesart von *Lachm.* u. *Tisch.* aufgenommen, von *Lücke* und *de Wette* für die ursprüngliche gehalten. — Der Cod. B. liest: ἀπολέσῃτε (nach *Bent-*

ley's Collation; *Griesb.* giebt ἀπολέσῃται an, was auch *Tisch.* jedoch eingeklammert giebt) — εἰργασάμεθα — ἀπο-λᾶβῃτε (*Buttm.*); *de Wette* hält diese Lesart für eine Combination der Lesart A. mit der lect. rec. — Die Lesart εἰργασάμεθα ist zu beglaubigt, als dass sie nicht für nicht zu halten wäre; dasselbe ist der Fall mit: ἀβολᾶβῃτε, wofür A. und B. zeugen. War der Wechsel der Person ursprünglich, so ist die Entstehung der beiden davon abweichenden, einander entgegengesetzten Lesarten leicht zu erklären. Auch *Düsterdieck* und *Lachmann* halten die LA des Cod. B. für die ursprüngliche. Willkürlich will *Bengel*: ἀπολέσῃτε — εἰργάσασθε — ἐπολάβωμεν lesen, was sich nur in Cod. 34. findet. — V. 9. παραβαίνων) l. r. nach G. K. al. Lyr. Thph. Oec. Statt dessen lesen *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.*: προάγων, was durch A. B. al., die Lesarten: praecedit und procedit in mehreren Codd. der Vulg. (wogegen in der gedruckten Vulg. und Lucif.: recedit) bezeugt wird. Die Meinung von *Matthaei* und *Lücke*: προάγων sei aus der in den Scholien vorkommenden Umschreibung: ἀπάγων ἐαυτὸν, die sich auch bei *Oecumenius* findet, entstanden, ist unstatt- haft; vielmehr weist diese Erklärung auf προάγων als ursprüngliche Lesart hin. — Die Recepta hat (nach G. K. al., mehr. Verss., Thph. Oec.) sowohl nach dem ersten, als auch nach dem zweiten ἐν τῷ δι- δαχῷ den Zusatz: τοῦ Χριστοῦ; *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* haben den Zusatz (nach A. B. mehreren Minuskeln, Vulg. etc.) nur nach dem ersten; dies ist für das Richtige zu halten. Die von *Meyer* recipirte Lesart, nach der jener Zusatz nur nach dem zweiten ἐν τ. διδ. steht, ist von keiner Autorität gestützt. — Ob in dem folgenden Satze υἱὸν oder πατέρα voransteht, ist zweifelhaft; die l. r., von *Lachm.* u. *Buttm.* beibehalten, ist: τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν; diese findet sich in B. G. K. al., mehreren Versionen, Thph. Oec.; *Tisch.* dage- gen hat nach A. und mehreren Versionen: τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα, aufgenommen; doch scheint dies eine wegen des ἐν τῷ διδ. τοῦ Χριστοῦ vorgenommene Aenderung zu sein. — V. 11. ὁ γὰρ λέγων) l. r. nach G. K., fast allen Minuskeln, Thph. Oec. (*Tisch.* II); statt dessen liest *Tisch.* VII (ebenso *Lachm.* u. *Buttm.*) nach A. B.: ὁ λέγων γὰρ, was als ungewöhnlich den Vorzug ver- dienen möchte. — *Tisch.* VII bemerkt: γὰρ tertio loco positum fere ubique a plerisque testibus in secundum locum translatum. — Nach γὰρ hat *Tisch.* αὐτῷ weggelassen, obgleich es nur bei K., mehre- ren Minuskeln und Oec. fehlt. V. 12. Statt ἐλπίζω γὰρ, l. r. nach A., einigen Minuskeln u. Versionen lesen *Tisch.* u. *Buttm.* nach B. G. K., vielen Minuskeln etc.: ἀλλὰ ἐλπίζω; diese Lesart scheint die ursprüngliche zu sein, da der Zusammenhang leicht zur Aende- rung des ἀλλὰ in γὰρ führen konnte. — γενέσθαι) Diese Lesart, von *Griesbach* empfohlen, ist auch von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* auf- genommen. Die l. r.: ἐλθεῖν (nach G. K. al.) ist Correctur. — η

χαρὰ ἡμῶν) l. r. nach G. K. al. Tisch.; statt dessen Lachm. u. Buttm.: ἡ χαρὰ ὑμῶν nach A. B. al. Vulg. etc. Dies ist vorzuziehen; vrgl. 1. Joh. 1, 4., wo A. ἡμῶν liest. — Statt ᾧ πεπληρωμένῃ, l. r. nach A. G. K., allen Minuskeln etc. (Tisch.) lesen Lachm. u. Buttm. nach B. Vulg.: πεπληρ. ᾧ. — V. 13. Die Recepta fügt nach G. K. etc. zum Schluss: ἀμήν hinzu; späterer Zusatz. — In verschiedenen Codd. findet sich eine Unterschrift, die bei A. B. am kürzesten so lautet: Ἰωάννου β. Der Cod. 62. fügt die Worte: πρὸς Πάρθους (vrgl. zu 1. Joh.) hinzu.

### V. 1—3. Ueberschrift des Briefes.

V. 1. ὁ πρεσβύτερος) Der bestimmte Art. beschränkt den allgemeinen Begriff πρεσβύτερος auf eine bestimmte Person, der diese Bezeichnung in besondrer Weise eignet. Darüber, dass dies höchst wahrscheinlich der Apostel Johannes ist, s. Einleitung §. 1. Die Rücksichtnahme auf sein Alter mag den Apostel dazu bestimmt haben, nicht ὁ ἐπίσκοπος, sondern ὁ πρεσβύτερος zu schreiben. — ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς) Die Erklärung dieser Worte ist von früh her sehr verschieden gewesen, indem man entweder ἐκλεκτῇ oder κυρίᾳ für ein Nomen propr. oder beide Wörter für Nomina appellativa gehalten hat. Die erste Meinung (Lyranus, a Lapide, Lorinus, Cappellus, Grotius, Wetstein u. A.) ist von den Neueren mit Recht aufgegeben; nicht nur die Art der Zusammenstellung mit κυρίᾳ, sondern auch V. 13. spricht deutlich genug dagegen. Die zweite Auffassung, nach der κυρίᾳ das Nom. pr. ist, findet sich schon bei Athanasius, später bei Bengel, Carpzov, Heumann, Krigel (Commentatio de κυρία Joannis Lips-1758.), Paulus, Lücke, de Wette, Brückner, Guericke, Dästerdieck, Ebrard u. A. Dass Κυρία als weiblicher Eigenname vorkam, ist nicht zu bezweifeln, s. Gruteri Inscriptt. pag. 1127. num. XI., vrgl. Heumann: Poecile de Cyria Joannis; allein auffallend ist dabei nicht nur das Attribut ἐκλεκτῇ, das ausser Röm. 16, 13. (wo jedoch ἐν κυρίῳ da bei steht) im N. T. nie einem Einzelnen als einzelnes Prädikat beigelegt wird, sondern auch die Verknüpfung desselben mit dem Nom. propr., statt Κυρία τῇ ἐκλεκτῇ, vrgl. 3. Joh. 1. Philem. 1, 1. Röm. 16. Lücke beruft sich zwar auf 1. Petr. 1, 1.: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις; allein hier ist ein andrer Fall, da παρεπιδήμοις kein Nom. pr. ist, wie auch

*Sander* mit Recht bemerkt. Die dritte Auffassung bei *Luther* („der auserwählten Frauen“), *Hornejus*, *Wolf*, *Rittmeier* (*Diatriba de electa domina* Helmst. 1706.) *Bmg.-Crusius*, *Sander* u. A. Nach *Epictet*. Cap. 62.: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρία καλοῦνται, konnten die Frauen allerdings κυρία genannt werden; allein es war dies offenbar nur eine höfliche Anrede, nicht dem deutschen „Frau“, sondern dem deutschen: „Herrin“ entsprechend. Die Briefempfängerin in der Ueberschrift aber mit diesem Namen einer conventionellen Höflichkeit zu bezeichnen, entspricht schwerlich der apostolischen Würde des Verfassers. Die Meinung *Knauer's* (*Stud. u. Krit.* 1833. Heft. 2. S. 452 ff.) aber, unter ἐκλεκτὴ κυρία sei Maria, die Mutter Jesu, zu verstehen, entbehrt jedes haltbaren Grundes (s. *Lücke* z. d. St.). — Schon frühzeitig hat man κυρία als symbolische Bezeichnung, der christlichen Gemeinde gefasst: so *Hieronymus* (ep. XI. ad Agerruchian), und der *Scholiast* I. (ἐκλεκτὴν κυρίαν λέγει τὴν ἐν τῇ τόπῳ ἐκκλησίαν), später *Calov*, *Whiston*, *Michaelis*, *Augusti*, *Hofmann* (in s. Weissagung u. Erfüllung II. S. 321. u. in s. Schriftbew. I. S. 226 ff.), *Hilgenfeld* (1855) u. A. In dieser Bedeutung kommt das Wort zwar sonst nicht vor, allein gemäss ihrer Verbindung mit dem, der ὁ κύριος ist, kann die Kirche allerdings in ihrem Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern κυρία genannt werden\*). Sowohl der Inhalt des Briefes, dem es an jeder individuellen Bezugnahme auf eine einzelne Person fehlt, als auch die Weise, wie Joh. zu den Briefempfängern redet und über sie urtheilt (vgl. was in diesem Verse folgt; ferner V. 4. 5. 8. 10.), und endlich die Art der Erwähnung der Schwester und ihrer Kinder\*\*), — spricht nicht minder gegen die Meinung, dass der Brief an eine bestimmte einzelne Frau, als für die, dass er an eine christliche Gemeinde gerichtet sei: nur darf man nicht annehmen, dass durch κυρία eine einzelne bestimmte Gemeinde, nach *Serrarius* die Korinthische oder

\*) *Hofmann* erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der νύμφη und der γυνή in der Apokalypse. Wenn *Ebrard* dagegen einwendet, dass die Gemeinde dem „Herrn“ gegenüber nicht „die Herrin“, sondern die gehorsame Magd sei, so ist zu bedenken, dass sie hier nicht nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christus, sondern nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht ist.

\*\*) Auch *de Wette* sagt: „Der Meinung, dass eine einzelne christliche Gemeinde gemeint sei, ist die Art, wie ihre und ihrer Schwester Kinder erwähnt sind, günstig.“



nach *Augusti* die Jerusalemische, besonders ausgezeichnet wird; es ist vielmehr ein für jede Gemeinde passender Name, mit welchem darum auch die Gemeinde bezeichnet werden konnte, an die dieser Brief zunächst gerichtet ist\*). — καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς) Die τέκνα sind, wenn *κνρία* Bezeichnung der Gemeinde ist, die einzelnen Glieder derselben. Die Vorstellung der Gemeinde als einer Mutter und der Glieder derselben als ihrer Kinder findet sich auch sonst; vrgl. Gal. 4, 26. — οὗς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ) Nimmt man *κνρία* als Nom. pr., so weist οὗς darauf hin, dass unter τέκνοις nur Söhne zu verstehen seien, warum schreibt der Ap. aber dann nicht: καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς? Sind die τέκνα aber die Gemeindeglieder, so steht οὗς h. eben so, wie Gal. 4, 9. τέκνιά μου, οὗς; vrgl. auch Matth. 28, 19.: τὰ ἔθνη — — αὐτοῖς. — ἐγὼ steht nachdrucksvoll, indem der Ap. sein inneres Verhältniss zu den Gliedern der Gemeinde hervorheben will. — ἐν ἀληθείᾳ ist in der Verbindung mit ἀγαπῶ nicht = ἐν τῇ ἀληθείᾳ, so dass dadurch die (christliche) Wahrheit als das Element, worin die Liebe ihren Bestand hat (*Bengel, Dürsterdieck*) bezeichnet wird, sondern es steht adverbiall, jedoch nicht bloß um die Aufrichtigkeit der Liebe (1. Aufl. dies. Comm.), sondern um, wie das Wort selbst sagt, die Wahrheit der Liebe (*Ebrard*: „ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist“ eben so *Lücke*: „es ist die echt christliche Liebe gemeint“) zu betonen. — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ πάντες) Die Liebe zu den τέκνοις der *κνρία* theilen mit dem Apostel alle, welche die Wahrheit erkannt haben. Auch dieser Zusatz spricht dafür, dass *κνρία* nicht Nom. pr. ist; denn wie sollten die Kinder einer einzelnen Frau als Gegenstand der Liebe aller Gläubigen gedacht werden können? *Bengel*, dem *Dürsterdieck* beistimmt, bemerkt freilich hiezu: communio sanctorum, allein die Ausdrucksweise des Ap. setzt ein wirkliches Wissen um einander voraus. Mehrere Ausleger nehmen daher ihre Zuflucht zu einer Abschwächung des Begriffs πάντες\*\*), was aber willkürlich ist. — ἀλήθεια

\*) Dass der Br. zunächst an eine bestimmte Gemeinde gerichtet ist, geht aus V.12. hervor; der Mangel an Bezügen auf individuelle Verhältnisse deutet indess darauf hin, dass er zugleich eine encyclische Bestimmung hatte; dass der Verf. dabei „die ganze rechthgläubige Christenheit im Auge hatte“ (*Hilgenfeld*), trifft jedoch bei diesen Briefen eben so wenig wie bei dem 1. Br. zu.

\*\*) *Hornejus*: omnes fideles, non quidem qui in toto orbe tunc temporis erant, sed qui in illis partibus et simul Dominam illam et

ist nicht „die Beständigkeit und Festigkeit in der Anhänglichkeit oder in der Religion“ (*Lange*), sondern die göttliche Wahrheit, deren der Gläubige in Christus theilhaftig ist. — Die h. gewählte Bezeichnung der Gläubigen lag dem Ap. im Gegensatz gegen die *πλάνοι* (V. 7.) nahe. — Die Einklammerung der Worte: *καὶ οὐκ — τὴν ἀλήθειαν* „stört die Klarheit der Beziehung und ist auch, weil V. 2. sich nicht bloss auf *ἐγὼ* sondern auch auf *πάντες* bezieht, logisch nicht ganz richtig“ (*Lücke*).

V. 2. giebt den Grund der Liebe an. — *διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν*) Der Begr. *μένειν* bezeichnet auch h., wie im 1. Briefe, das feste, sichere Sein. — In *ἡμῖν* fasst der Ap. die Liebenden und die Geliebten zusammen. — Das *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* gründet sich auf dem Besitze der *ἀλήθεια*. — Unrichtig verbindet *Carpzov* diese Worte mit V. 3. — Durch den Zusatz: *καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα* wird die unvergängliche Dauer der Gemeinschaft mit der Wahrheit ausgesagt (*Düsterdieck*), nicht blos der Wunsch derselben (*Lücke*, *Ebrard*) ausgesprochen. Die Unregelmässigkeit der Construction, indem statt eines Particips das Verb. finit. eintritt (vgl. 1. *Buttm.* S. 327. *Winer* S. 510.), dient zur Hervorhebung des Gedankens.

V. 3. Die Grussformel. Im Wesentlichen stimmt sie mit der, wie sie sich in den meisten neutestamentlichen Briefen findet, überein; eigenthümlich jedoch ist das voranstehende: *ἔσται μεθ' ὑμῶν*; das Futur. bezeichnet den Wunsch als gewisse Erwartung, die sich auf das in dem unmittelbar Vorhergehenden Ausgesagte gründet (*Düsterdieck*); *μεθ' ὑμῶν* = „bei euch.“ — *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*) eben so 1. u. 2. *Timoth.* und *Tit.* 1, 4.\*). — *παρὰ θεοῦ*

*liberos ejus norant.* — *Lücke*: „*πάντες* etc. d. i. alle (vielleicht hiesigen?) Christen (welche die *Kyria* und ihre Kinder kennen).“

\*) Die zu 1. *Tim.* 1, 2. (1. Ausg.) gegebene Erklärung dieser Worte lautet: „Offenbar sollen durch die drei Ausdrücke nicht drei verschiedene Heilsgaben bezeichnet werden, sondern nur eine; der Unterschied ist, dass *χάρις* mehr auf den Grund hinweist, aus dem die Gabe kommt, *εἰρήνη* diese ihrem Wesen nach bezeichnet, das dazwischenstehende *ἔλεος* aber das in der *χάρις* enthaltene Moment der Liebesbewegung noch besonders hervorhebt.“ *Düsterdieck* nennt diese Bemerkung eine „höchst ungenügende“; und doch stimmt sie mit dem, was *Düst.* zur Erklärung giebt, wesentlich überein, nur dass nicht ausdrücklich gesagt ist, dass *χάρις* „Gnade“, *ἔλεος* „Erbarmen“ und *εἰρήνη* „Frieden“ heisst — was sich ja von selbst versteht —, sondern das oft unrichtig aufgefasste

πατρός) statt παρὰ steht sonst in dieser Verbindung regelmässig ἀπὸ. — Dem Θεοῦ πατρός ist bei Paulus — ausser in den Pastoralbriefen — immer ἡμῶν hinzugefügt. Gott ist h. πατήρ genannt, zunächst in seinem Verhältniss zu Christus, zugleich aber mit dem Bewusstsein, dass er in Christo auch der Gläubigen Vater ist. — καὶ παρὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός) ähnlich in den übrigen Briefen des N. T., nur dass h. die Sohnschaft Chr. besonders markirt ist. — Der letzte Zusatz: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ ist dem Joh. eigenthümlich; die ἀλ. und ἀγάπη sind die beiden Lebenselemente (*Bmq.-Crus.*: Grundeigenschaften) des Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade, des Erbarmens und des Friedens zu bethätigen haben (*Düsterdieck*); „die Worte enthalten eine Hinweisung auf den Inhalt des ganzen Briefes“ (*Ebrard*); unrichtig ergänzt *a Lapide*: ut perseveretis vel ut crescatis. Falsch bestimmt *Grotius* das Verhältniss, indem er sagt: per cognitionem veri et dilectionem mutuum, nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus; eines-theils ist ἐν nicht = per; und andernteils ist unser Verhalten nicht der Grund der göttlichen χάρις etc., sondern das Verhältniss ist das umgekehrte.

V. 4. Der Brief beginnt mit der Bezeugung der Freude über das Verhalten derer, an die er gerichtet ist; ähnlich der Eingang zu den meisten Paulin. Briefen. Dieser Vers weist auf das vorhergehende ἐν ἀληθείᾳ; V. 5. dagegen auf ἐν ἀγάπῃ zurück. — ἐχάρην λίαν) nicht: „ich bin sehr erfreuet“ (*Luth.*); der Aorist ist in seiner Bedeutung festzuhalten; der Ap. redet in historischer Weise von der Zeit, in der er die Erfahrung machte, die er in den folgenden Worten angiebt. — ὅτι εὗρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ) ἐκ τῶν τέκν. ist nicht = τὰ τέκνα σου; in dem ἐκ ist angedeutet, dass Joh. das περιπατεῖν ἐν ἀλ. nicht von Allen rühmen könne\*), nicht aber, dass er „nicht alle kennen gelernt habe“ (*Düsterdieck*). Zu περιπατεῖν ἐν vrgl. Ev. Joh. 8, 12. 1. Joh. 1, 6. 7. 3. Joh. 3. 4. u. a. m. — εὗρηκα weist auf ein früheres Zusammen-sein mit den Kindern der κυρία hin — also auf ein frühe-

---

Verhältniss der drei Begriffe zu einander angezeigt werden sollte. In der 2. Ausg. des Commentars ist übrigens dem Worte „Liebesbewegung“ noch das Attribut „erbarmenden“ vorangestellt.

\*) Treffend *Ebrard*: „Es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine blosse Beschränkung des Lobes verhüllt“.

res Verweilen des Apostels in der Gemeinde, an die er schreibt; unrichtig *Sander*: „ich habe als Resultat meiner Prüfung gefunden“; zu dieser Erklärung passt nicht das Präteritum *ἔχαρην*. — Ist *κυρία* Nom. pr., so bleibt es unsicher, wo der Ap. mit deren Kindern zusammengetroffen ist. *Lücke* hält es wegen V. 12. für unwahrscheinlich, dass der Ap. bei der Familie gewesen sei; „er scheint die τέκνα irgend wo anders getroffen zu haben ohne die Mutter.“ Nicht nur diese Unsicherheit, sondern auch der Umstand, dass Joh. sich nicht weiter über die nicht in der Wahrheit wandelnden Kinder äussert, deutet darauf hin, dass er nicht von einer Familie, sondern von einer Gemeinde redet. — *καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν*) καθὼς (was hier nicht mit *Ebrard* argumentativ zu fassen ist = „wie denn auch“) bestimmt nicht das περιπατεῖν an sich näher, so dass ἐν ἀληθείᾳ nur adverbialiter zur Bestätigung hinzugefügt ist: = „die in Wahrheit so wandeln wie u. s. w.“; sondern καθὼς geht auf das περιπατεῖν ἐν ἀληθ. zurück und ἀλήθεια ist die christliche Wahrheit, wie V. 3.; also: „die in der Wahrheit wandeln, gemäss dem, wie wir das Gebot empfangen haben“ (*Düsterdieck*); wobei jedoch nicht gerade an ein einzelnes bestimmtes Gebot zu denken ist, sondern an die in dem christlichen Glauben liegende Verpflichtung zum Wandel in der Wahrheit; παρὰ τοῦ πατρός) s. V. 3.; die Vermittelung durch den Sohn ist hinzuzudenken.

V. 5. 6. καὶ νῦν ἐρωτῶ σε) καὶ νῦν geht (nicht temporell, sondern logisch\*) auf ἔχαρην etc. zurück. Die Freude, die der Ap. empfunden, ist der Grund seiner jetzigen Bitte; ἐρωτῶ sagt Joh. statt des gewöhnlicheren παρακαλῶ, da sich der Gemeinde, als einer κυρία, gegenüber die Bitte geziemt. — οὐχ ὡς ἐντολὴν γράσων σοι καινὴν etc.) vgl. 1. Joh. 2, 7. — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) abhängig von ἐρωτῶ, vgl. Ev. Joh. 17, 15., nicht von ἐντολὴν ἔχομεν (*Bmg.-Crus.*), „denn dieses steht bloss in einem Nebensatz, und ἐρωτῶ wäre beziehungs- und objectlos“ (*de Wette*). — V. 6. — καὶ αὖτις — ἵνα) Dieselbe Construc-

\*) Diese eingeklammerten Worte sind jetzt hinzugefügt, weil *Düsterdieck* und *Ebrard* die gegebene Erklärung dahin missverstanden haben, dass νῦν den temporellen Gegensatz gegen den Aorist ἔχαρην ausdrücke. *Düsterdieck* bezieht νῦν logisch auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken καθὼς etc.; *Ebrard* dagegen besser auf den Gedanken: εὐρηξα etc., das Richtigste aber möchte sein, es auf den ganzen vollen vorher ausgesprochenen Gedanken, also auf die Freude des Ap. an dem Wandeln der Leser in der Wahrheit zu beziehen.



tion 1. Joh. 5, 3. Der Ap. unterscheidet nicht das Gebot der Liebe und die andern Gebote (*de Wette*), sondern bezeichnet das Wandeln nach den Geboten Gottes (d. i. den Gehorsam gegen den göttlichen Willen) als Inhalt und Wesen der Liebe; mit Recht, denn einerseits ist nur *die* Liebe sittlicher — oder näher: christlicher — Art, die im Gehorsam gegen Gott gegründet ist, und demnach, „in Erfüllung der das Verhältniss zum Nächsten normirenden Gottesgebote besteht“ (*Ebrard*), und andererseits ist das Ziel aller göttlichen Gebote nichts andres als die Liebe. — Der letzte Gedanke wird durch die folgenden Worte besonders markirt. Nach der beglaubigsten Lesart: αὕτη ἡ ἐντολή ἐστὶ ist zu übersetzen: „Dieses Gebot ist (besteht darin), wie ihr von Anfang gehört habt, [kein andres, als das] dass ihr ἐν αὐτῇ wandelt.“ — ἡ ἐντολή nimmt das vorhergehende: τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ wieder auf: der Uebergang vom Plural zum Singular ist nicht schwierig: vrgl. 1. Joh. 3, 22, 23. — ἵνα giebt den Inhalt der ἐντολή an, und ἐν αὐτῇ geht auf ἀγάπη (*de Wette*, *Brückner*, *Lücke*, *Düsterdieck*, *Ebrard*) zurück, nicht auf ἐντολή (*Sander*), denn dies ergäbe nicht nur eine unleidliche Tautologie, sondern wäre auch gegen die Ausdrucksweise des Joh., bei dem die Phrase: περιπατεῖν ἐν τῇ ἐντολῇ nicht vorkommt. — Durch den Zwischensatz καὶ ὡς ἠκούσατε etc. wird nicht „eine Nebenbestimmung der ἐντολή gegeben“ (*Lücke*, *de Wette*), sondern bemerkt, dass die Leser schon von Anfang gehört haben, was der Inhalt des göttlichen Gebotes sei: der Ap. weist damit auf das V. 5. Gesagte zurück. — Der bei dieser Erklärung sich ergebende Cirkel dient nur dazu, die Identität der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Gott ins Licht zu stellen \*).

V. 7. Mit diesem Verse wendet sich der Ap. zur Warnung vor den Irrlehrern, die er zuerst näher charakterisirt. Das ὅτι, womit der Vers anfängt, weist darauf hin, dass die vorausgegangene Ermahnung zu gegenseitiger Liebe in der Besorgniss ihrer Störung durch den Einfluss der Irr-

\*) Unrichtig erklärt *Köstlin* (S. 218.): „das alte Gebot dass wir einander lieben sollen, heisst nichts Anderes als dass wir in dem bleiben was er uns zu glauben geboten hat.“ — Dass ἐντολή h. das Gebot zu glauben bezeichne (1. Joh. 3, 23.), findet in dem Contexte keine Bestätigung. — Dass das Räthselhafte des Ausdrucks in diesem Verse daraus zu erklären sei, dass der Verf. auf einige Stellen des 1. Br., dessen Bekanntschaft er bei der Kyria voraussetzte, geflissentlich hindeutet, ist eine Behauptung *Ebrard's*, die durch keine Andeutung im Texte unterstützt wird.

lehrer ihren Grund hat, woraus jedoch nicht zu folgern ist, dass ὅτι grammatisch von ἐρωτῶ σε abhängt. Grammatisch möglich wäre es auch, diesen Vers als begründenden Vordersatz zu V. 8. anzusehen, allein eine solche Construction widerstrebt der Eigenthümlichkeit der Joh. Diction. — ὅτι πολλοὶ πλάνοι Der Ausdruck: πλάνοι kommt bei Joh. sonst nicht vor; vrgl. dagegen Matth. 27, 63. 2. Cor. 6, 8. 1. Tim. 4, 1.; statt dessen 1. Joh. 2, 25.: οἱ πλανῶντες ὑμᾶς. — Zu dieser Stelle zu vrgl. 1. Joh. 2, 18 ff. 4, 1. — εἰσῆλθον (ἐξῆλθον) εἰς τὸν κόσμον bezeichnet nicht das Ausgeschiedensein aus der Gemeinde; κόσμος bildet h. nicht den Gegensatz gegen die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Der Sinn ist h. vielmehr derselbe, wie Joh. 4, 1. Der Unterschied zwischen εἰσῆλθ. und ἐξῆλθ. ist nur der, dass durch den letztern Ausdruck bestimmter auf den Ausgangspunkt hingewiesen wird. — οἱ μὴ ὁμολογοῦντες etc.) zu vrgl. 1. Joh. 4, 2. 3; über den neutest. Gebr. des Art. vor dem Particip nach πολλοί vrgl. Buttm. S. 254: μὴ ἡμολογεῖν = ἀρνεῖσθαι. Das μὴ ist nicht mit Winer (S. 428) daraus zu erklären, dass das Particip sich auf ein vorgestelltes Genus (= quicumque non profitentur) bezieht, sondern es steht h. eben so wie 1. Joh. 4, 3.: ὁ μὴ ὁμολογεῖ; s. zu d. St. — Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί) ist eben so zu fassen, wie die fast ganz gleich lautenden Worte 1. Joh. 4, 2. Das Part. Praesens ἐρχόμενον, statt dessen dort ἐληλυθότα steht, drückt den Begriff — abgelöst von der Zeitvorstellung — an sich aus; vrgl. Ev. Joh. 6, 14; unrichtig Bengel: qui veniebat, mit Berufung auf 3. Joh. 3., denn in dieser Stelle sind ἐρχομένων und μαρτυρούντων durch die enge Verbindung mit ἐχάστην deutlich als Participia Imperfecti bezeichnet; eine solche Verbindung findet h. nicht statt; noch unrichtiger nimmt Oecum. es als futurisches Particip, indem er es auf die Wiederkunft Christi bezieht. — οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος) οὗτος geht auf οἱ μὴ ὁμολογοῦντες etc. zurück. Mit ὁ πλάνος nimmt der Ap. das vorhergehende πλάνοι wieder auf, durch ὁ ἀντίχριστος fügt er eine neue Begriffsbestimmung hinzu. — Der best. Art. markirt diese Begriffe als den Lesern bekannte; der Antichrist, von dem ihr gehört habt, vrgl. 1. Joh. 2, 18. — Der Singular steht h. in collectiver Bedeutung (Lücke): Die Vielen sind der Antichrist, indem in allen dasselbe πνεῦμα τῆς πλάνης ist; vrgl. übrigens die Bemerkungen zu 1. Joh. 2, 18.

V. 8. Die Warnung vor den Verführern. — βλέπετε ἑαυτοὺς) „habet Acht auf euch“; βλέπειν mit dem Pron.

refl. ausser h. nur noch Mark. 13, 9. — Die Constr. *ἵνα* nach *βλέπουν* nur noch 1. Cor. 16, 10.; durch *ἵνα* wird nicht der Zweck („hütet euch sc. vor ihnen, damit“), sondern der nächste Gegenstand der Vorsicht (gegen *de Wette*, und A. *Buttm.* S. 209) angegeben. — *ἵνα μὴ ἀπολέσητε (ἀπολέσηται) ἃ ἐργασάμεθα* Was auch die richtige Lesart sein mag, der Gedanke bleibt im Wesentlichen derselbe: der Ap. warnt die Leser, dass sie sich durch die Irrlehrer nicht des Segens berauben lassen, dessen sie durch die evangelische Arbeit theilhaftig geworden sind. Bei der obigen Lesart *ἐργασάμεθα* sind die, welche gearbeitet haben, Johannes und seine Gehülfen. Dass zu näherer Bestimmung *ἐν ὑμῖν* oder ähnl. dabei stehen müsste (*Lücke*), ist unbegründet, da diese nähere Bestimmung im Zusammenhange selber liegt; bei der Lesart *ἐργάσασθε* wäre die Arbeit der Briefempfänger selber gemeint, an der es zur Erreichung des Segens eben so wenig fehlen durfte, wie an jener. — Das Object des *ἐργάζεσθαι*, angedeutet durch *ἃ*, ist nicht eigentlich der *μισθός*, von dem gleich die Rede ist, sondern das durch die Arbeit unmittelbar geschaffte Werk, der Erfolg oder die Frucht derselben. Bei der Gemeinde war durch die Arbeit Frucht geschaffen, es kam darauf an, dass sie dieser Frucht nicht verlustig gingen: dies drückt das *μὴ ἀπολέσητε* aus; ihr Verlust kann jedoch auch als ein Verlust derer gedacht werden, die an ihnen durch die Predigt des Evangeliums gearbeitet hatten, so dass sich dem Sinne nach die l. r. *ἀπολέσωμεν* wohl rechtfertigt; aber auch die Lesart *ἀπολέσηται*: „dass nicht verloren gehe“ giebt einen guten Sinn, so dass kein Grund vorhanden ist, mit *Lücke* sie für einen blossen Schreibfehler zu halten. — Geht aber das durch die Arbeit unmittelbar Gewirkte wieder verloren, so schwindet auch der den Christen verheissene zukünftige Lohn (*μισθός*) dahin: darum fügt der Ap. antithetisch hinzu: *ἀλλὰ μισθὸν πλῆρη ἀπολάβητε*. Bei der Lesart: *ἀπολάβωμεν* könnte man geneigt sein, unter dem Lohn die himmlische Gabe zu verstehen, die der Apostel selbst um seiner Arbeit willen zu erwarten hatte; allein dieser konnte er durch das Verhalten derer, an denen er gearbeitet hatte, nicht verlustig gehen, da sie nicht von dem Erfolg, sondern von der Treue der Arbeit abhängig ist; unter *μισθός* ist also jedenfalls der Lohn, den die, an die Joh. schreibt, zu erwarten haben, zu verstehen; dazu eignet sich aber die Lesart *ἀπολάβητε* offenbar besser als: *ἀπολάβωμεν*. — *μισθὸν πλῆρη* ist nicht = *μισθὸν πόλυν* (*Carpsen*), sondern: „vollen Lohn“;

durch *πλήρη* soll nicht gesagt sein, dass sie bei nicht bewiesener Treue nur unvollkommenen Lohn empfangen würden, noch auch, dass sie bis jetzt erst einen Theil des Lohns erhalten hätten (*Grotius, Aretius, Ebrard*); sondern dass der Lohn, den sie bei bewiesener Treue erlangen werden, ein ganzer voller Lohn ist, an dem nichts mangelt (*Düsterdieck*).

V. 9. setzt die Wichtigkeit des Verharrens bei der Wahrheit ins Licht. — *πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων* *προάγειν* und *μένειν* bilden einen natürlichen Gegensatz; *προάγειν*, im neutralen Sinne: „weiter vorschreiten“, bedeutet h. in Beziehung auf *διδασχῇ*, „über die Gränzen der (christlichen) Lehre hinaus vorschreiten“, und spielt ironisch an das Vorgeben der Irrlehrer, zu einer höheren Stufe der Erkenntniss fortgeschritten zu sein, an. Die l. r. *παραβαίνων* heisst: „neben etwas vorbeigehen“, entweder ist dabei *τὴν διδασχὴν* (nach der Analogie von *παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν* Matth. 15, 3.) oder *ἐκ τῆς διδασχῆς* (vgl. Apgesch. 1, 25.: *ἀποστολῆς, ἐξ ἧς παρέβη Ἰούδας*) zu ergänzen; aus V. 7. den Begr. *ἐντολή* zu ergänzen, ist offenbar unstatthaft. — *καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδασχῇ τοῦ Χριστοῦ* vgl. Joh. 8, 31.: *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*; 2. Tim. 3, 14. — *τοῦ Χριστοῦ* ist nicht objectiver (*Sander, Ebrard* u. A.), sondern subjectiver Genitiv; „die Lehre, die von Christus ausgehend durch die Apostel verkündigt ward.“ — *θεὸν οὐκ ἔχει* vgl. 1. Joh. 2, 23. Die Lehre Christi ist die Wahrheit; wer die Wahrheit nicht hat, der hat auch Gott nicht; denn ihrem tiefsten Grunde nach ist die Wahrheit der lebendige Gott selbst. Durch den folgenden Satz wird derselbe Gedanke in positiver Weise ausgedrückt, und durch die Hinzufügung von *τὸν υἱόν* vervollständigt, wodurch zugleich die Vertauschung des Begriffes *θεός* mit *πατήρ* veranlasst ist \*).

V. 10. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς*) Die nähere Bestimmung des *τις* liegt in dem folgenden: *καὶ — γέρει*. — Die Partikel *εἰ* steht hier, weil „der Fall wie thatsächlich gesetzt wird“ (*Winer*). Der Verf. setzt das *ἔρχεσθαι* als ein wirklich stattfindendes voraus und giebt in Bezug darauf das Gebot: *μὴ λαμβάρετε*; hätte er das Kommen als ein solches gedacht, welches nur möglicherweise stattfinden könnte, so würde er *εἰ* gesetzt haben. Unpassend ist es zu sagen, dass *εἴ τις*

\*) Nach *Ebrard* ist dieser Vers ein Citat der Stelle 1. Joh. 2, 23. Dass dem aber nicht so ist, zeigen die mannigfachen Abweichungen, deren Entstehung sonst nur durch willkürliche Reflectionen in künstlicher Weise erklärt werden können.



unjohanneisch sei (*Ebrard*), da die beiden Wörter zusammen nicht als eine Formel zu betrachten sind. — καὶ ταύτην τὴν διδασχὴν οὐ γέρει τ. τ. διδ., nämlich die διδ. τοῦ Χριστοῦ. Die Phrase: γέρειν τ. διδ. nur im N. T.; zu vrgl. das klassische: μῦθον, ἀγγελίην γέρειν τινί. — Ueber οὐ nach εἰ s. *Al. Buttm.* S. 299. Richtig sagt *Groiius*: non de iis qui alieni semper fuerunt ab ecclesia (1. Cor. 5, 10.), sed de iis qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt. Nur bei dieser Auffassung lässt sich das Verbot des Ap. richtig verstehen. — μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν) ist von der gastfreundlichen Aufnahme ins Haus zu verstehen, wie sie den Brüdern als solchen zu gewähren ist, der Apostel verbietet demnach die brüderliche Aufnahme solcher, die nicht die Lehre Christi, sondern eine andere dieser entgegengesetzte bringen, und demnach beflissen sind, diese geltend zu machen. Die Beschränkung des Verbots auf das Verhältniss der γίλοξενία (Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2.) findet in den Worten des Ap. keinen Haltpunkt. Eine solche κρίσις war aber um so nothwendiger, je mehr die Irrlehrer die christliche Gastfreundschaft zu missbrauchen suchten, um sich Eingang in die Gemeinden zu verschaffen. — καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε) Willkürlich ist es sowohl dieses Verbot mit *Clemens Alex.* auf die salutatio zu beschränken, quae fiebat, postquam surgebatur ab oratione solemnī, velut gaudii et pacis indicium; als auch es in der Allgemeinheit aufzufassen, die a *Lapide* ihm giebt, wenn er sagt: vetat hic Joh. omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis; eben so wenig ist es auch mit *Vitrīnga* (de Synag. vet. p. 759.) von der eigentlichen Excommunication zu deuten. Dies Verbot steht mit dem vorhergehenden in enger Verbindung und geht eben so auf: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς etc. zurück: es ist zur Verschärfung jenes gesagt: nicht nur die gastfreundliche Aufnahme ins Haus, sondern auch die freundliche Bewillkommnung des Irrlehrers, wenn er als christlicher Bruder kommt, soll nicht stattfinden \*) (vrgl. *Hofmann* Schriftbew. II., 2. S. 339.). Das Wort χαίρειν als Begrüßungsformel kommt wie bei den Classikern, so auch im N. T. — namentlich in Briefen — öfters vor; s. *Wahl* s. v.

\*) *Ebrard* widerspricht sich selbst, wenn er — im Gegensatz zu der h. gegebenen Erklärung — zuerst darauf besteht, dass χαίρειν λέγειν h. die „ganz allgemeine Beziehung des conventionellen Höflichkeitsgrusses“ sei und hernach erklärt: „Wer einen solchen Irrlehrer grüsst d. h. persönliche Bekanntschaft und conventionellen Umgang mit ihm pflegt.“

V. 11. Begründung des vorhergehenden Verbotes. — *ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν*) Der Ap. nennt h. nur dies Eine, weil was er darüber sagt, sich von selbst auch in Bezug auf das Andere versteht. — *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*) sofern nämlich das *χαίρειν λέγειν* nicht eine bloss äusserliche Höflichkeitserweisung, sondern Ausdruck eines innerlichen Gemeinschaftsverhältnisses ist. — Unter *τὰ ἔργα τὰ πονηρά* ist allerdings die falsche Lehre selbst zu verstehen, mit dieser zugleich aber das ganze böse Wesen der Irrlehrer, das mit ihrer Lehre aufs engste verbunden war\*).

V. 12. Rechtfertigung der Kürze des Briefes. — *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν*) sagt der Ap., indem er sich bewusst war, von dem, was sein Herz bewegte, nur wenige, kurze Andeutungen gegeben zu haben. — *οὐκ ἐβουλήθη διὰ χάριτος καὶ μέλανος*) Aus dem Begr. *γράφειν* ist der allgemeinere des Mittheilens zu ergänzen. — *χάρτης* „ist das ägyptische Papier und zwar wahrscheinlich das feinere augusteische, welches zu Briefen diente (*Hug: Einl. I., 106.*)“; *de Wette*. — *μέλαν*, ausser h. 3. Joh. 13., 2. Kor. 3, 3. Den Grund des *οὐκ ἐβουλήθη* geben die folgenden Worte an: *ἀλλὰ ἐλπίζω*; durch *ἀλλὰ* ist der Grund in Form des Gegensatzes ausgedrückt. — *γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς*) In der Phrase: *γίγνεσθαι πρὸς* schliessen sich die Beziehung der Bewegung und die der Ruhe zusammen; vrgl. *γιν. εἰς* Apgesch. 21, 17. 25, 15.; die Constr. mit *πρὸς*: 1. Kor. 16, 10.; vrgl. Joh. 10, 35. Apgesch. 10, 13. u. a. St. — *καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*) Nachbildung des Hebr. *פֶּה בְּפֶה* 4. Mos. 12, 8.; vrgl.

\*) Durchaus verfehlt ist die Bemerkung *de Wette's*: „Dieses Verbot findet in dem polemischen Eifer und der Nothwehr gegen das was der Erhaltung der Kirche verderblich schien seine Rechtfertigung. Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und nach der damals noch nicht wohl möglichen höhern Ansicht, dass der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit.“ — So schwierig auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen, bei der Entwicklung, die die Lehre genommen, in manchen einzelnen Fällen, die richtige Anwendung des von Joh. Gesagten sein mag, so muss es doch als gültige Maxime auch jetzt anerkannt werden, nicht nur, dass der Christ sich des Gegensatzes zwischen Antichristenthum und Christenthum bewusst bleibe, sondern auch, dass er dieses Bewusstsein in dem Verhalten gegen den Nächsten nicht verleugne. — In durchaus unberechtigter Weise sucht *Besser* den Ausspruch des Apostels als Waffe gegen die Union zu gebrauchen.

πρόσωπον πρὸς πρόσωπον 1. Kor. 13, 12. Ähnliche Zusammenstellungen auch bei den Classikern; *Xenoph.* Memor. 2, 6, 32. wird στόμα πρὸς στόμα vom Kusse gebraucht — ἵνα ἡ χάρα etc.) vrgl. 1. Joh. 1, 4.

V. 13. Grussbestellung von den Kindern der Schwester der κυρία. Wäre κυρία Nom. pr., so müsste man annehmen, dass die Schwester selbst entweder schon gestorben oder doch wenigstens nicht mit ihren Kindern bei dem Ap. gegenwärtig war, da er sonst doch dieser selbst auch erwähnt haben würde. — Solche unsichere Hypothesen fallen bei der richtigen Erklärung von κυρία weg; dann versteht es sich von selbst, dass die ἀδελφή die Gemeinde ist, von der aus Joh. diesen Brief schrieb — und die τέκνα also die einzelnen Glieder derselben; zu τῆς ἐκλεκτῆς vrgl. V. 1.

### Ἰωάννου ἐπιστολὴ τρίτη.

Die Ueberschrift lautet in B.: Ἰωάννου γ̄; in C.: Ἰω. ἐπιστολὴ γ̄; in G.: ἐπιστολὴ τρίτη τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Ἰωάννου; in der Ed. Elzev.: Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴ καὶ δοκιμὴ τρίτη

V. 3. A. om. σύ. — V. 4. In einigen Minuskeln steht — offenbar als Correctur — ταύτης statt τούτων. — Statt ἔχω hat B. (teste Majo): ἔχωρ (von *Buttm.* nicht erwähnt), und statt χαράν lesen B. 7. 35. Vulg. etc.: χάριν: *Buttm.* hat die l. r. beibehalten. — Statt der rec.: ἐν ἀληθείᾳ (nach C\*. G. K. Thph. Occ.) lesen A. B. C\*. al.: ἐν τῇ ἀλ., was *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* aufgenommen haben, die Auslassung des Art. erklärt sich aus dem vorherg. ἐν ἀλ. V. 3. — V. 5. — ἐργάσῃ l. r. nach B. C. G. K., allen Minuskeln, Thph. Occ. (*Tisch.*, *Buttm.*). *Lachm.* hat nach A. Vulg. (operaris): ἐργάζῃ aufgenommen; was jedoch nur eine Aenderung wegen des Praes. ποιῶς zu sein scheint. — Statt: καὶ εἰς τοὺς ξένους (l. r. nach G. K. al.) ist mit *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* nach A. B. C. al. m., den meisten Versionen: καὶ τοῦτο ξένους zu lesen. — V. 6. Die Lesart C.: ποιήσας προπέμψεις ist offenbar Correctur. — V. 7. Nach ὀνόματος hat die Ed. Elzev. nach mehreren Minuskeln u. einigen Verss. αὐτοῦ, was sich in keinem der Majuskeln (nach *Tisch.* VII auch nicht in B.) findet. *Buttm.* hat dies αὐτοῦ aufgenommen und zwar als LA von B.; auch *Tisch.* II schreibt sie diesem Codex jedoch mit der Bemerkung: e sil. collat. bei. — Zu der LA: ἐξῆλθαι (*Lachm.*, *Tisch.* VII, *Buttm.*) vrgl. 2. Joh. 7. — Statt ἐθνῶν, l. r. nach G. K. al. haben *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* mit Recht nach A

B. C. al. m.: ἐσπινζῶν aufgenommen. — V. 8. ἀπολαμβάνειν) l. r. nach C<sup>8</sup>. G. K. al. Statt dessen lesen: A. B. C<sup>8</sup>. al.: ὑπολαμβάνειν, was *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* aufgenommen haben. Beide Wörter sind in der h. gebrauchten Bedeutung ἀπ. λεγόμενα; für ὑπολ. sprechen die überwiegenden Zeugen. — V. 9. Nach ἔγραψα lesen A. B. C. al. Sah. τῖ (*Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.*). Die l. r. ist nur durch G. K., einige Minuskeln etc. gestützt. Zwei Minuskeln: 29. 66<sup>8</sup> haben ἂν τῖ; und einige andere: ἂν ohne τῖ; die Vulg.: scripsissem forsitan. Diese Lesarten sind aus einer falschen Auffassung des Gedankens entstanden. — V. 10. Statt βουλομένων in C., mehreren Minuskeln, Vulg.: ἐπιδεχόμενους; Correctur. — V. 11. Statt der l. r.: ὁ δὲ κακοποιῶν haben schon *Griesb.*, *Scholz* etc. nach A. B. C. K. al. ὁ κακοποιῶν als ursprüngliche Lesart aufgenommen; δὲ ist zur Markirung des Gegensatzes eingeschoben. — V. 12. In Cod. C. ist den Worten τῇς ἀληθείας noch: τῇς ἐκκλησίας καὶ vorangestellt. In A. ist die Lesart unsicher; nach der Angabe von *Tisch.* liest A<sup>8</sup>. wahrscheinlich statt ἀληθείας „ἐκκλησίας“: *Lachm.* giebt die Lesart so an: „ἀλη. . . θιας corr. A, . . . . θιας pr. A.“ — οἷδατε) l. r. nach G. K. al. mehreren Versionen, *Thph. Oec. (Tisch.)*. Dagegen findet sich in A. B. C. al. Vulg. al.: οἶδας, was *Griesb.* empfohlen, *Lachm.* u. *Buttm.* aufgenommen haben. Wären nicht die überwiegenden Zeugnisse für οἶδας, so könnte man dies für eine Correctur halten, da οἶδατε in dem an eine Person gerichteten Briefe anstössig erschien. — V. 13. Statt γράφειν (l. r. nach G. K. al. *Oec.*) ist nach A. B. C. al., fast allen Versionen, *Thph. γράψαι σοι* vorzuziehen, von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* aufgenommen. — Die Lesart in A.: οὐκ ἐβουλήθη, statt οὐ θέλω ist aus 2. Joh. 12. hergeflossen. — Während am Schlusse des Verses die Rec. nach G. K. al. *Thph. Oec.*) γράψαι hat, lesen hier A. B. C. al.: γράφειν von *Lachm.*, *Tisch.* u. *Buttm.* mit Recht aufgenommen. Das Pron. σοι steht in A. al. Vulg. al. nach dem Verb. (*Lachm.*); die meisten Autoritäten entscheiden jedoch für die Stellung desselben vor dem Verb. (*Tisch.*, *Buttm.*). — V. 14. Statt ἰδεῖν σε (l. r. nach G. K., mehreren Versionen, *Thph. Oec.*) ist nach A. B. C. al.: σε ἰδεῖν (*Lachm.*, *Tisch.*, *Buttm.*) zu lesen. — V. 15. Die Lesart A.: οἱ ἀδελφοί, statt οἱ φίλοι ist durch äussere Zeugen zu wenig beglaubigt; sonst liesse sich allerdings mit *Paulus* annehmen, dass οἱ φίλοι aus dem folgenden τοὺς φίλους entstanden sei, indem man den Unterschied der beiden Begriffe nicht beachtete. — Nur wenige Codd. (G., einige Minuskeln etc.) haben zum Schluss das Wort: ἀμήν. — Die Subscriptio lautet in A. B.: Ἰωάννου γ; in G.: ἐπιστολὴ γ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου; in andern Codd noch ausführlicher.



V. 1. Ueberschrift. Zu ὁ πρεσβύτερος s. Einleit. §. 1. Ueber die Person des *Cajus* ist nichts Näheres bekannt; dass er mit einem der beiden (oder der drei) *Cajus*, die als Freunde und Gehülfen des Ap. Paulus erwähnt werden (vrgl. Apgesch. 19, 29. 20, 4. 1. Kor. 1, 14. u. Röm. 16, 23.) identisch sei, ist mindestens unwahrscheinlich \*). — Ungewiss ist es auch, ob es dieselbe Person mit dem *Cajus* ist, der nach den Constitt. Apostol. VII, 46, von Joh. als Bischof in Pergamum eingesetzt sein soll (*Mill., Whiston*). — Dass er Presbyter der Gemeinde war (*Köstlin*), geht aus V. 8. nicht hervor. Seine Liebe zu *Cajus* spricht der Apostel in dem beigesetzten: τῷ ἀγαπητῷ aus; wie innig dieselbe war, geht daraus hervor, dass er nicht nur hinzufügt: ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (vrgl. hiezu 2. Joh. 1.), sondern ihn auch dreimal in dem Briefe mit ἀγαπητέ anredet. Zu ἐν ἀλ. bemerkt *Oecum. h.* gut: ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾷ ὁ κατὰ Κύριον ἀγαπῶν ἐνδιαθέτω ἀγάπῃ.

V. 2. Statt mit der gewöhnlichen Grussformel beginnt der Brief mit einem Wunsche für das Wohl des *Cajus*. — περὶ πάντων) πάντων ist nicht Mascul. (*Paulus*: „wegen Aller d. i. Allen zum Besten.“) sondern Neutr. Mehrere Ausleger, *Beza, Castellio, Wahl, Lücke* (1. Ausg.) *Düsterdieck* u. A. erklären περὶ πάντων h. = πρὸ πάντων und verbinden es mit εὐχομαι; aber Sprachgebrauch und Gedanke sind dagegen. Wenngleich περὶ bei Homer in einigen Stellen den Vorrang bezeichnet, so ist diese Bedeutung doch den LXX. und dem N. T. durchaus fremd; zugleich aber ist nicht anzunehmen, dass der Ap. den sich auf die äussern Lebensverhältnisse beziehenden Wunsch so besonders sollte hervorgehoben haben. περὶ πάντων ist vielmehr mit den meisten Auslegern (auch *Lücke* 2. Ausg.) in der gewöhnlichen Bedeutung: „in Betreff aller Dinge“ mit σε εὐδοῦσθαι (wiewohl nicht mit ὑγαίνειν) zu verbinden. Gegen den Einwand, den man aus der Stellung der Worte hergenommen, sagt *Lücke* mit Recht: „es steht mit rhetorischem Nachdruck voran, gegenüber dem verglichenen: ἡ ψυχὴ am Ende.“ — εὐχομαι) heisst zwar auch „beten“ (*Jak.* 5, 15.) gewöhnlich aber: „wünschen“, so auch hier; dass es bei Joh. ein εὐχεσθαι πρὸς τὸν Θεόν,

\*) *Lücke* meint, wenn einer von diesen, so könne es nur der Derbärer (Apgesch. 20, 4.) sein; doch giebt er keinen Grund für diese Meinung an, sondern verweist nur auf *Wolff* Curac; allein *Wolf* hält es für wahrscheinlich, dass es derselbe mit dem 1. Kor. 1, 14. Erwähnten sei, den er als den Corinthier von dem Derbärer unterscheidet.

war, versteht sich von selbst. — *σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν*) εὐδοῦσθαι findet sich ausser h.: Röm. 1, 10. und 1. Kor. 16, 2., in beiden Stellen heisst es: Glück haben“ (s. *Meyer* zu Röm. 1, 10.); eben so bezeichnet es auch hier das Wohlergehen; vgl. die ausführliche Darlegung der Gebrauchsweise des Wortes bei den Klassikern und in d. LXX. bei *Lücke* u. *Düsterdieck* zu dieser St. — Der Ap. wünscht, dass es dem Cajus in allen äussern Lebensverhältnissen wohl und glücklich gehe; dass er bei πάντων eben diese im Auge hat, erhellt aus dem Gegensatz *ψυχῇ*. — Durch ὑγιαίνειν (= „gesund sein“; vgl. Luk. 5, 31. 7, 10. u. a. St.) wird aus dem allgemeinen εὐδοῦσθαι ein Moment besonders hervorgehoben. Dass Cajus krank gewesen sei (*Düsterdieck*), ist aus dem ausgesprochenen Wunsche nicht zu folgern. — καθὼς εὐδοῦταί σου ἢ ψυχῇ) Unter dem Wohlergehen der Seele des Cajus, dem das äussere Wohl entsprechen soll, ist, wie das Folgende zeigt, nicht die natürliche Beschaffenheit, sondern der christliche Heilszustand derselben zu verstehen.

V. 3. Begründung des vorhergehenden Ausspruchs. — ἐχαρήν γὰρ λίαν) s. zu 2. Joh. 4. Wann und warum der Ap. eine solche Freude empfand, sagen die beiden folgenden Participialsätze, die der Form nach einander coordinirt sind, von denen aber dem Sinne nach der erste dem zweiten subordinirt ist; à *Mons*: lorsque les frères qui sont venus ont rendu témoignage. — μαρτυροῦν mit dem Dativ der Sache: „für etwas sorgen“; vgl. V. 6. 12. Ev. Joh. 3, 26. 5, 33. 18, 37. — Unter σου τῇ ἀληθείᾳ ist nicht die Wahrheit, im objectiven Sinne (*Calov*: veritas evangelii), sofern Cajus sie in sich aufgenommen, sondern im subjectiven Sinne zu verstehen: das innere christliche Leben, das aus der Wahrheit geboren, selbst Wahrheit ist; unrichtig beschränken einige Ausleger den Begriff auf ein einzelnes Moment desselben; z. B.: *Lorinus* auf die liberalitas. — Der Zusatz: καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς (vgl. 2. Joh. 4.) dient zur Erklärung des Vorhergehenden: „wie du nämlich etc.“ Dadurch dass die Brüder des Cajus Wandel in der Wahrheit bezeugten, legten sie ein Zeugnis von der ihm einwohnenden Wahrheit ab. Der Satz ist nicht „directer Satz“ (*Bing.-Crus.*: „wie du ja der Wahrheit so gemäss lebst“), wodurch „Joh. zu dem Zeugnis der Brüder das seinige hinzufügt“ (*Besser*), „um jenes zu bestätigen“ (*Elbrard*), sondern „indirekter Satz“ (*Brückner*), abhängig von μαρτυροῦντων, worauf ein besondrer Nachdruck liegt, wie auch das ἀκούω V. 4. zeigt (so auch

*Drüsterdieck*). σὺ steht nachdrucksvoll im Gegensatze gegen solche, die nicht ἐν ἀληθείᾳ wandeln.

V. 4. dient zur Bestätigung des ἐχάριον λίαν. — μενζότεραν) *Grotius*: est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus; ähnliche Bildungen kommen in der klass. Sprache bei Dichtern und Späteren vor. s. *Winer* S. 65; im N. T. zu vrgl. Ephes. 3, 8. — τοῦτων οὐκ ἔχω χαρὰν ἵνα etc.) „eine grössere Freude habe ich nicht als dies, dass“; τοῦτων steht nicht für ταύτης, sondern „ist als ein unbestimmtes auf das näher bestimmende ἵνα zu beziehen“ (*Lücke*); unrichtig ergänzen einige Ausleger vor ἵνα „ἡ.“ Zu vrgl. mit dieser Stelle ist Ev. Joh. 15, 13.; nur dass dort ταύτης steht, was sich jedoch auch nicht auf etwas Vorhergehendes zurückbezieht, sondern seine Erklärung in dem folgenden ἵνα findet\*). — τὰ ἑμὰ τέκνα, nicht „alle Christen“, aber auch nicht bloss: die durch Johannes Bekehrten, sondern die Glieder der Gemeinden, welche unter der besonderen väterlichen Leitung des Ap. standen.

V. 5. 6. Lob des Cajus wegen seiner φιλοξενία, veranlasst durch das, was er den Brüdern (V. 3.) erwiesen hat. — πιστὸν ποιεῖς ὁ ἐὰν etc.) Durch πιστὸν wird das Thun (ποιεῖς) des Cajus, wie er es an den Brüdern übt, als ein *treues* d. h. dem christlichen Berufe entsprechendes bezeichnet. Die Meinung *Ebrard's*, dass πιστὸν ποιεῖν = dem klassischen πιστὸν (= πίστιν) ποιεῖσθαι in der Bedeutung „ein Unterpfand der Treue, eine Bürgschaft geben“ sei, lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Durch ἐὰν (= ἄν) wird der Begr. verallgemeinert: „alles, was irgend.“ — εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ τοῦτο ξένους) Zu der Constr. ἐργάσασθαι εἰς vrgl. Matth. 26, 10. Durch καὶ τοῦτο wird hervorgehoben, dass die ἀδελφοί, an denen Cajus seine Liebe beweist, ξένοι seien; auch bei der Lesart: καὶ εἰς τοὺς ξένους bleibt der Gedanke derselbe: καὶ steht nämlich exexegetisch = „und zwar“; da die ξένοι Christen waren, können sie nicht von den ἀδελφοῖς unterschieden werden; *Lücke* nimmt καὶ specialisirend: „und insbesondere oder namentlich“; allein hier ist nicht von der Bruderliebe überhaupt, sondern gerade von der φιλοξε-

\*) Gegen *Meyer*, der zu d. angef. St. sagt: „die gewöhnliche Fassung, nach welcher man ἵνα als Exposition von ταύτης nimmt, entspricht dem Zweckbegriffe von ἵνα nicht“, ist zu bemerken, dass ἵνα im neutestamentlichen Sprachgebrauch den Zweckbegriff keineswegs in seiner Schärfe festgehalten hat.

*νία* die Rede. Der Ap. hat nämlich bei diesem Lobe speciell das im Auge, was Cajus an den Brüdern, die zu ihm (dem Ap.) gekommen waren (V. 3.) und von denen auch V. 6. u. 7. die Rede ist, gethan hatte; diese waren aber *ξένοι* \*). — V. 6. — *οἱ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας*) Dass *οἱ* „aus der generischen Vorstellung der *ξένοι* die concrete Vorstellung Einiger heraus-trenne“ (*de Wette*), ist unrichtig; es bezieht sich vielmehr geradezu auf die vorhergenannten *friends Brüder*. Bei *ἐνώπιον ἐκκλησίας* ist nicht an die Gemeinde zu denken, der Cajus angehörte, sondern an die, in welcher sich Johannes aufhielt. — *οὓς καλῶς ποιήσεις* etc.) Dieselben Brüder, die von Cajus zu Johannes gekommen waren, wollten wieder dorthin zurückkehren, um von dort aus ihre Missionsreise (V. 7.) fortzusetzen. Joh. empfiehlt sie nun der liebenden Sorgfalt des Cajus. — *οὓς* sind nicht Andere (*de Wette*), sondern dieselben, von denen im vorhergehenden Satze die Rede war. — Die Zusammenstellung *ποιήσεις προπέμψας* ist auffallend; zwar kommt auch sonst die Verbindung des Futurs mit dem Partic. Aoristi, welches dann die Bedeutung des Futuri exacti hat (Mark. 13, 13), vor, allein doch nur, wenn die Handlung des Futurs eintritt, nachdem die des Aorists vollendet ist; dies aber ist hier nicht der Fall, da das *προπέμπειν* eben das *καλῶς ποιεῖν* ist. Man wird deshalb eine Ungenauigkeit des Ausdrucks anzunehmen haben, entweder so, dass das Futur h. gleichfalls im Sinne des Futuri exacti gedacht ist („du wirst trefflich gehandelt haben, wenn du sie abgefertigt hast“) oder so, dass die Bedeutung des Aorist's nicht strenge festgehalten ist („du wirst trefflich handeln, wenn du sie abfertigst“). *Düsterdieck's* Erklärung: „die aorist. Form ist aus der Darstellung zu erklären, dass die gute That darin bestehen wird, dass Cajus die Brüder würdig befördert haben wird“, löst die Schwierigkeit nicht. *Ebrard* durchhaut den Knoten, indem er willkürlich conjecturirt: *ἐποίησας* (!) — Dass Joh. den Cajus durch *καλῶς ποιήσεις* zu dem *προπέμπειν* ermuntern will, geht aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden deutlich hervor. Die Lesart *ποίησας προπέμψεις* heisst: „welche du, nachdem du ihnen wohlgethan, weiter befördern wirst.“ — Zu

\*) Das Präsens *ποιεῖς* spricht nicht gegen diese Auffassung, wie es den Schein hat; es erklärt sich daraus, dass dem Ap. der einzelne, speciell Fall als Zeugniss der *φιλοξενία* des Cajus überhaupt gilt.



καλῶς ποιεῖν vrgl. Apgesch. 10, 33. Phil. 4, 14: zu προπέμπειν = „zur Reise ausrüsten“, Tit. 3, 13. — ἀξίως τοῦ Θεοῦ (vrgl. 1. Thess. 2, 12. Col. 1, 10.) gehört nicht zu καλ. ποιήσεις, sondern zu προπέμψας, = „wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Liebe“ (Lücke).

V. 7. Begründung der ausgesprochenen Ermahnung: die Brüder verdienen eine solche Unterstützung, denn u. s. w. ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον Bei der 1. r. ὀνόματος αὐτοῦ geht αὐτοῦ auf τοῦ Θεοῦ zurück; allein dies αὐτοῦ ist für eingeschoben zu halten; τὸ ὄνομα (ohne αὐτοῦ) ist weder „die christliche Lehre oder Religion“, noch auch „der Name der Brüder“ (Paulus: „weil sie Missionare hiessen“), sondern „der Name Christi“ (Lücke, de Wette, Bmg.-Crus., Sander u. A.), wie Apgesch. 5, 41. (nach der richtigen Lesart); vrgl. auch Jak. 2, 7. und Ignatii ep. ad Ephes. Cap. 3. u. 7. — ὑπὲρ steht h. in demselben Sinne wie Röm. 1, 6. und ἐξέρχεσθαι wie Apgesch. 15, 40. (Lücke, de Wette, Bmg.-Crus., Sander u. A.): so dass der Sinn ist: zum Besten des Namens Christi d. h. zur Ausbreitung desselben sind sie (als Missionare) ausgezogen. Mehrere Ausleger (Beza, Schmidius, Bengel, Carpzov, Wolf) verbinden ἐξῆλθον mit ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν (ἔθνων), in der Bedeutung: expulsi sunt a paganis; allein dieser Begriff ist in ἐξῆλθον willkürlich eingetragen\*); auch ist die Verbindung mit ἀπὸ τ. ἐθν. unpassend, weil dabei die Worte: μηδὲν λαμβάνοντες zu unbestimmt bleiben. Die Behauptung Wolfs, dass λαμβάνειν nicht mit ἀπὸ constr. werde, widerlegt sich durch Matth. 17, 25, — Durch den Zusatz: μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν wird die Nothwendigkeit, diese Brüder zu unterstützen, hervorgehoben. Das Part. Praesentis steht entweder imperfectisch (V. 3.), oder — was wahrscheinlicher ist — es ist gesetzt, um das μηδὲν λαμβάνειν ἀπὸ τ. ἐθν. als die Maxime dieser Missionare zu bezeichnen (so auch Düsterdieck). — Es ist sehr gewöhnlich, diese Maxime für dieselbe zu halten, die Paulus zu der seinigen gemacht hatte und von der er an Stellen, wie 1. Kor. 9, 18. 2. Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1. Thess. 2, 9 ff. redet; allein hiezu passt nicht: ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν; des Paulus Maxime war, die Sorge

\*) Grotius verbindet zwar richtig ἀπὸ τ. ἐθν. mit λαμβάνοντες, erklärt aber ἐξῆλθον: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos; zu dieser willkürlichen Deutung hat ihn offenbar die unrichtige Meinung, dass der Ap. als Gegensatz gegen die Heiden die Juden gedacht habe, verführt.

für seinen Unterhalt nicht den *Gemeinden*, an denen er arbeitete, zur Pflicht zu machen, hier aber ist von *Heiden* die Rede. Von *diesen* liessen sich diese missionirenden Brüder nicht unterstützen, wahrscheinlich, weil sie Christi Werk nicht durch der Heiden Gut bauen wollten, sondern es den Christen zutrauten, dass sie ihnen in christlicher Liebe das Nöthige gewähren würden.

V. 8. weist auf „den höchsten Gesichtspunkt für die christliche φιλοξενία“ (*Lücke*) hin. — ἡμεῖς οὖν) ἡμεῖς bildet nachdrucksvoll den Gegensatz zu οἱ ἔθνικοι; da sie nichts von den *Heiden* nehmen, so sind wir *Christen* verpflichtet, uns ihrer anzunehmen; ὁφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους) ὑπολαμβάνειν findet sich im N. T. eben so wenig, wie das in der Rec. stehende: ἀπολαμβάνειν, in der Bedeutung des gastlichen Aufnehmens (Oec. ὑποδέχεσθαι) gebraucht. Bei den Klassikern kommt es sowohl in dieser als auch in der modificirten Bedeutung: „unterstützen“ (so bei *Strabo*: οἱ εὐποροὶ τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσι) vor; so ist es auch h. zu nehmen, wobei das Wortspiel zwischen λαμβάνοντες und ὑπο — λαμβάνειν nicht zu übersehen ist. — ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ) Begründung des ὁφείλομεν. — Der Dativ τῇ ἀληθείᾳ. hängt nicht von συν ab; *Vulg.*; ut cooperatores simus veritatis; *Luther*: „auf dass wir der Wahrheit Gehülften werden“ (so erklären: *Grotius*, *Bengel*, *Besser* u. A.), sondern es ist der Dativ der Beziehung und συν geht auf τοὺς τοιούτους zurück (*Brückner*, *Düsterdieck*, *Ebrard*): „damit wir ihre Mitarbeiter für die Wahrheit seien“; vrgl. Col. 4, 11, so statt des Dativs die Pröp. εἰς steht.

V. 9. 10. Bemerkung über Diotrophes. ἔγγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ) Das nach den Autoritäten wahrscheinlich ächte τι dient, wie *Lücke* richtig bemerkt, nicht zur Verstärkung = „etwas Bedeutendes“; sondern eher zur Schwächung = „Einiges, Weniges“. — Die Lesart: ἔγγραψά ἂν (*Vulg.*: scripsissem forsitan) ist aus der Meinung entstanden, der Ap. werde keinen Brief geschrieben haben, von dessen Erfolglosigkeit er zuvor überzeugt war. — Die Gemeinde, an die der Apostel geschrieben, ist nicht die, von der die Brüder (V. 7.) ausgegangen waren (*Bengel*, *Besser*), sondern die, der Cajus angehörte. Die Meinung, dass dieses Schreiben der sog. 1. Br. des Joh. (*Wolf*, *Storr* u. A.) sei, ist eben so unhaltbar, wie die, dass es der 2. Joh. Brief (*Besser* u. A.) sei, denn der Inhalt dieser beiden Briefe hat mit den Verhältnissen, die hier berührt werden, nichts gemein. Dieses Schreiben muss nach dem Zusammenhange,

in welchem davon die Rede ist, von der Aufnahme oder Unterstützung der missionirenden Brüder gehandelt haben. War es ein solches, nur kurzes Gelegenheitsschreiben, so erklärt sich daraus leicht, wie es hat verloren gehen können; überdiess aber liegt die Annahme nahe, dass es durch Diotrophes der Gemeinde vorenthalten sei. — ἀλλ' ὁ γιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφῆς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς) Mit diesen Worten spricht der Ap. die Erfahrung aus, die er an dem Diotrophes gemacht hat. Es ist nämlich anzunehmen, dass der Ap. an die Gemeinde des Diotrophes wegen der Aufnahme der missionirenden Brüder geschrieben hat, und dass die Ueberbringer des Briefes ihm das Verfahren des Diotrophes gemeldet haben, welches er nun dem Cajus berichtet. Ueber die nähern Verhältnisse des Diotrophes ist nichts Weiteres bekannt. Aus dem, was Joh. über ihn sagt, geht weder hervor, dass er Presbyter, noch dass er Diakonus der Gemeinde gewesen, doch lässt sich daraus auch nicht auf das Gegentheil davon schliessen. Wenn *Grotius* ihn für einen Gegner der Judenchristen erklärt, Andere dagegen ihn für einen jüdisch gesinnten oder gnostischen Irrlehrer halten — so sind dies unbegründete Vermuthungen; wäre das Eine oder das Andere der Fall, so würde Joh. es sicher angedeutet haben. Joh. wirft ihm nur eins, nämlich das γιλοπρωτεύειν, woraus sein unchristliches Verfahren hervorging, vor, — γιλοπρωτεύειν ist ἄπ. λεγ.: doch kommt bei den spätern Griechen das Adj. γιλόπρωτος vor. Das Scholion bei *Matth.* erklärt ὁ γιλοπρωτεύων richtig durch: ὁ ὑγαρπάζων τὰ πρωιεῖα; er massete sich also aus Ehrgeiz das höchste Ansehen in der Gemeinde an, was ihn selbst zu einem Gegner des Apostels machte; wodurch er dieser Anmassung Geltung zu verschaffen wusste, wissen wir nicht, vielleicht dadurch, dass sich die Gemeinde in seinem Hause versammelte. — αὐτῶν geht auf ἐκκλησία, als Collectivbegriff, zurück. — οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς) ἐπιδέχεσθαι, im N. T. nur h. u. V. 10., heisst: „aufnehmen“; unrichtig ist es ἡμᾶς in: „unsere Briefe oder Ermahnungen“ (*Grotius*, *Lücke*, *de Wette* u. A.) umzudeuten. Darin, dass Diotrophes das Schreiben des Apostels zurückwies und sich weigerte die der Gemeinde darin empfohlenen Brüder aufzunehmen, fand dieser mit Recht eine Zurückweisung seiner selbst. Unnöthig ist es deshalb dem ἐπιδέχεσθαι h. die modificirte Bedeutung: „gelten lassen“, in der es bei den Klassikern vorkommt, zu vindiciren (gegen d. 1. Ausg. dies. Comm.). — V. 10. διὰ τοῦτο, εἰν ἔλθω, ὑπομνήσω etc.) Lehnte sich

Diotrephes bei des Johannes Abwesenheit gegen dessen Autorität auf, so hoffte derselbe doch seine Gegenwart ihr die gebührende Geltung zu verschaffen, daher hatte er beschlossen selbst nach jener Gemeinde zu kommen und den Umtrieben des Diotr. persönlich entgegenzutreten. — Zu ὑπομνήσω, das h. mit der Nebenbedeutung des Tadels steht, ist αὐτὸν zu ergänzen; doch hatte Joh. wohl Alle, die dem Diotrephes anhängen, zugleich mit im Auge; die Ergänzung: τὴν ἐκκλησίαν (*Paulus*) ist unrichtig, da sich nicht die ganze Gemeinde von ihm hatte verleiten lassen — Worin die ἔργα des Diotrephes, auf die sich das ὑπομνήσκειν des Ap. beziehen soll, bestanden, sagen die folgenden Participialsätze. — λόγοις πονηροῖς γλῡαρεῶν ἡμᾶς) γλῡαρεῖν (im N. T. ἅπ. λεγ.; das Adj. γλῡαρος 1. Tim. 5, 13.) = nugari; *Oecum.* umschreibt es durch λοιδορεῖν, κακολογεῖν; dadurch wird jedoch der Begr. des nichtssagenden Geschwätzes, der in γλῡαρεῖν liegt, nicht ausgedrückt. Das an sich intransitive Verb. ist h. mit dem Akkus. constr. (wie θριαμβεύω Col. 2, 15; μαθητεύω Matth. 28, 19.), also: „er beschwätzt uns schmähend mit bösen Worten.“ — καὶ μὴ ἀρχούμενος ἐπὶ τοῦτοις) Mit dem γλῡαρεῖν gegen den Apostel allein begnügte sich Diotr. nicht (ἀρχεῖσθαι nur h. mit ἐπὶ constr.; sonst steht der Dativ: Luk. 3, 14. Hebr. 13, 5. u. a. St.); er verging sich auch an den Brüdern. — οὐτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ etc.) Dem οὐτε entspricht das folgende καὶ; αὐτὸς steht dem τοὺς βουλομένους gegenüber. — ἐπιδέχεσθαι heisst h.: „auf. nehmen“ in eigentlicher Bedeutung; das Verb. giebt die ἀδελφοί als ξένοι zu erkennen; es sind dieselben, von denen vorher (V. 7. etc.) die Rede war. — Zu τοὺς βουλομένους ist: ἐπιδέχεσθαι αὐτοὺς (C. liest statt βουλ. geradezu ἐπιδεχομένους) hinzuzudenken; es gab also Einige in der Gemeinde, die die Fremden aufzunehmen, im Gegensatz gegen Diotrephes, bereit waren; allein Diotr. gab es nicht zu; ja, er stellte sich ihnen mit aller Gewalt entgegen. — καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) Das Object sind nicht τοὺς ἀδελφούς, sondern τοὺς βουλομένους. — ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας bezeichnet das Ausstossen aus der Gemeinde. — Die gewöhnliche Meinung ist, dass Diotrephes wirklich schon Einige ausgestossen hatte, sei es in ungeordneter Weise vermitteltst Rottenmacherei, oder indem er durch Ränke darauf hinzzielende Beschlüsse der Gemeinde veranlasst hatte; allein möglich ist auch, dass der Apostel als That des Diotr. bezeichnet, was derselbe in seinem Hochmuth zu thun ge-



droht hatte; so dass der Ausdruck dann der einer scharfen Ironie ist. — Soll nicht willkürlichen Hypothesen Raum gegeben werden, so ist als der Grund der Verfahrungsweise des Diotr. nur seine — in seinem φιλοπρωτεύειν sich kund gebende — Eitelkeit anzusehen. Durch die Art, wie ein Theil der Gemeinde (namentlich Cajus) sich der Fremden angenommen und in den Verhandlungen darüber des Johannes erwähnt worden, hatte sich wahrscheinlich Diotr. in seiner Eitelkeit verletzt gefühlt — und dies hatte seinen Zorn erregt, der ihn zu dem Verfahren reizte, welches Joh. mit so einfachen, aber scharfen Worten züchtigt.

V. 11. Aus dem speciellen Falle zieht der Ap. eine Ermahnung allgemeinen Inhalts. — μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν Zu μιμεῖσθαι vrgl. namentlich Hebr. 13, 7. — Die Ausdrücke: τὸ κακὸν und τὸ ἀγαθόν können um so weniger für unjohanneisch gelten (*de Wette*), als sich Ev. Joh. 5, 29. der entsprechende Gegensatz: τὰ ἀγαθά und τὰ κακά, und Ev. Joh. 18, 23. das Neutr. sing. τὸ κακὸν findet. — Der zur Verstärkung der Ermahnung hinzugefügte Zusatz: ὁ ἀγαθοποιῶν τὸν θεόν spricht denselben Gedanken aus, der öfters im 1. Br. Joh., namentlich Kap. 3, 6., vorkommt. — Die Begriffe: ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν sind ganz allgemein zu fassen und nicht auf die specielle Tugend der Wohlthätigkeit (*a Lapide, Lorin, Grotius, Paulus*) zu beschränken; vrgl. 1. Petr. 2. 14. 15. 20. 3, 6. 17. — Die sich entsprechenden Ausdrücke: ἐκ τοῦ θεοῦ γενέσθαι und ἐωραχέναι τὸν θεόν stehen auch im 1. Br. Joh.: warum aber h. das Johanneische: οὐκ ἔγρω τὸν θεόν (1. Joh. 4, 8.) dem Johanneischen Stil angemessener sein soll, als das gleichfalls Johanneische: οὐχ ἑώραξε τὸν θεόν (1. Joh. 3, 6.), wie *Lücke* und *de Wette* meinen, ist nicht wohl einzusehen.

V. 12. Wie der Ap. durch μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν den Cajus vor der Nachahmung des Diotrephes gewarnt hat, so stellt er ihm jetzt — entsprechend dem ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν — in Demetrius ein Beispiel zur Nachahmung vor Augen. Wer aber dieser Demetrius war und wo er seinen Wohnort hatte, wird nicht gesagt. *Ebrard* meint, dass er in der Gemeinde des Diotrephes einer der βουλόμενοι V. 10. gewesen und vielleicht von jenem excommunicirt war; in dem Falle aber musste Cajus ihn kennen, so dass es des so angelegentlichen Zeugnisses des Ap. für ihn nicht bedurfte, wahrscheinlicher ist die Annahme, dass er der Ueberbringer des Briefes war (*Lücke, Dästerdieck u. A.*). — μεμαρμένοντι

bezieht sich — der bei Joh. herrschenden Gebrauchsweise des Perfekts zufolge — nicht bloss auf ein vergangenes, sondern zugleich noch gegenwärtiges Zeugniß. In derselben absoluten Weise wie h. kommt *μαρτυροῦσθαι* namentlich in der Apostelgesch. öfters vor, vrgl. Kap. 6, 3. 10, 32. u. a. m. — *πάντων* ist nicht mit *Oecum.* und *Theophyl.* auf die Heiden auszudehnen, sondern geht auf die Gemeinde, der Demetrius angehörte; *Ebrard* versteht darunter unrichtig die „Brüder“ V. 10. 7. 5.; diese würde der Ap. bestimmter bezeichnet haben, auch wäre auf sie bezogen der Begriff *πάντων*, der offenbar nachdrucksvoll steht, ohne Belang. — *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* Die *ἀλήθεια* ist, wie *de Wette* und *Lücke* richtig bemerken, personificirt gedacht; aber die genauere Bestimmung des Gedankens ist schwierig. Die meisten Ausleger sehen den Lebenswandel des Demetrius als das für ihn Zeugende an, sei es, dass sie *ἀλήθεια* = Wirklichkeit (*Hornejus*: ipsa rei veritas; *Grotius*: res ipsae) erklären oder den Lebenswandel selbst, sofern er ein Zeugniß für seine Tugend ist (*Beausobre*: c'est à dire, que sa conduite est un témoin réel de sa vertu), darunter verstehen. Dies ist jedoch unrichtig, da sowohl der Ausdruck selbst (*αὐτῇ ἢ ἀλήθειᾳ*), als auch die Stellung (zwischen *πάντες* und *ἡμεῖς*) darauf hinweisen, dass der Ap. sich unter *ἡ ἀλήθεια* etwas dem Demetrius objectiv Gegenüberstehendes gedacht hat. Dies hat *Düsterdieck* richtig erkannt, indem er aber dabei die Beziehung auf den Lebenswandel festhält, findet er das Zeugniß der objectiven christlichen Wahrheit darin, dass sie dem Menschen Gebote stellt und dass, indem Demetrius dieselben erfüllt, diese Gebote es sind, durch welche sie das gute Zeugniß für ihn ablegt. Allein, abgesehen davon, dass sich diese Heranziehung der Gebote nicht rechtfertigen lässt, hat die ganze Fassung etwas zu Künstliches, als dass sie für richtig gelten könnte. Die hypothetische Fassung bei *Lücke*: „wenn die untrügliche christliche Wahrheit, vrgl. V. 3., selbst gefragt würde, so würde sie ihm ein gutes Zeugniß geben“ (ähnlich schon *Schlichting*) passt nicht zu dem positiven *μαρτυροῦσθαι*. Zu weit abseits liegt es mit *Baumg.-Crus.* die Erfolge der christlichen Thätigkeit des Demetrius als das Zeugniß der Wahrheit für ihn anzusehen. Ein einfacher, klarer Gedanke würde sich ergeben, wenn man mit *Sander* an „ein besonderes Zeugniß, welches dem Johannes durch den heil. Geist in Betreff des Demetrius geworden ist“, denken könnte, allein dazu fehlt die Berechtigung. Das Richtige wird sein, das *ὑπ' αὐτῆς*

τῆς ἀληθείας in enger Verbindung mit ὑπὸ πάντων aufzufassen und anzunehmen, dass der Apostel jenes hinzufügt, um hervorzuheben, dass das gute Zeugniß Aller nicht bloss in ihrem menschlichen Urtheile, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθεια ihren Grund habe. Die Behauptung *Ebrard's*, „dass αὐτὴ ἡ ἀλήθεια im Gegensatze zu den πάντες unmöglich die in dem Zeugniß der πάντες sich ausgesprochen habende Wahrheit (oder wie *Ebrard* der gegebenen Auslegung angemessener hätte sagen sollen: die das Zeugniß der πάντες bewirkende, für Demetr. zeugende Wahrheit) sein könne“, wird durch Ev. Joh. 15, 26. 27. widerlegt, da h. in ganz ähnlicher Weise das Zeugniß des Geistes der Wahrheit mit dem Zeugnisse der Jünger zusammengestellt wird, während jenes der bewirkende Grund dieses Zeugnisses ist \*). — Dem Zeugnisse *Aller* fügt der Ap. sein *eignes* noch besonders hinzu: καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν) Durch καὶ — δὲ fällt auf ἡμεῖς ein starker Accent. — Zu καὶ οἶδας etc. vrgl. Joh. 19, 35. 21, 24. — Bei der Lesart: οἶδατε ist Cajus sammt seinen Freunden angeredet.

V. 13. 14. Dieselben Gedanken, wie 2. Joh. 12; auch der Ausdruck ist wenig verschieden; diese Uebereinstimmung erklärt sich am natürlichsten aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung beider Briefe. — πολλὰ εἶχον γράψαι) „ich hätte dir wohl vieles zu schreiben, aber —“; wie Apgesch. 25, 22.; vrgl. *Winer* S. 252 f.; *A. Buttm.* S. 187; (*de Wette*); ein ἄν ist dabei nicht ausgelassen (1. Ausg. dies. Comm.). *Düsterdieck* und *Ebrard* übersetzen: „ich hatte viel zu schreiben“, unpassend, da der Ap. nicht von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwart redet. — Statt des Papiers (2. Joh.) ist hier neben der Dinte der κάλαμος „das Schreibrohr“ als Schreibmaterial genannt. — Zu ἐλπίζω δὲ etc. s. ἐὰν ἔλθῃ. V. 10.

V. 15. εἰρήνη σοι) eben so lautet der Segenswunsch am Ende des 1. Petr. Briefes; ausserdem ist zu vrgl. Gal.

\*) *Ebrard* bezeichnet die Auffassung des *Grotius* etc. als die richtige, weicht aber dennoch entschieden davon ab, indem er annimmt, man habe „an die in dem Leben des Demetrius sich als eine Kraft und Macht erweisende Wahrheit zu denken; und zwar an die Wahrheit, welche sich in diesen Tagen, in dem Handel gegen Diotrephes in ihm kräftig erwiesen hat, ohne Zweifel (!) darin, dass er um der ἀλήθεια willen in diesem Handel ernste Misshandlung oder Leiden hat über sich ergehen lassen.“ Wie willkürlich diese Deutung ist, braucht nicht nachgewiesen zu werden.

6, 16. Ephes. 6, 23. 2. Thess. 3, 16. (auch Röm. 15, 33. 2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 5, 23. Hebr. 13, 20.). — ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι etc.) Dem Character des Briefes, als eines Privatschreibens, entsprechend ist es, dass Joh. nicht Grüsse der ganzen Gemeinde, sondern der dem Cajus speciell Befreundeten bestellt \*), und so auch diesem nur Grüsse an seine (des Apostels) φίλοι aufträgt. Das Letztere war um so natürlicher, als ja ein Theil der Gemeinde mit Joh. verfeindet war. — Zu καὶ ὄνομα vrgl. Ev. Joh. 10, 3.; es gehört zu ἀσπάζων und ist = ὀνομασί (s. Meyer z. d. St.); es wird dadurch das persönliche Verhältniss betont, indem Cajus jeden einzelnen der Freunde besonders (bei Namen) grüssen soll.

---

\*) Die Meinung, φίλοι sei hier nur Correctur aus dem Folgenden (1. Ausg.), wird durch das Gewicht der Autoritäten widerlegt.







BS 2775 .L8 1861

L unemann, Gottlieb, 1819-  
1894.

Kritisch exegetisches  
Handbuch über den

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY  
NEW YORK

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY



00000522

